

المحنة

مجلة متخصصة تُعنى بشؤون الفكر الديني و الفلسفة الإسلامية

21

عدد خاص: عودة المتأفزيقا

- | | |
|--|-------------------|
| إشكالية المتأفزيقا وأزمة تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة | خنجر حمية |
| إمكان المتأفزيقا | جوناثن لـوو |
| الأنطولوجيا: هل هي تأسيسية؟ | إيمانويل إيفيناس |
| العودة إلى المتأفزيقا | إدوارد نيكول |
| الحقيقة المتأفزيقية بين حس الطبيعة وحدس الوجود | حسن بدران |
| السينوية ونقد هايدغر لتاريخ المتأفزيقا | نادر البرزي |
| البنية الأساسية للتفكير المتأفزيقي في الإسلام | توشييهيكو إيزوتسو |
| المتأفزيقا في مواطنها الأصلية: حوار الفلسفة والتصوف | محمد مصباحي |



معهد المعارف الحكيمية
للدراسات الدينية والفلسفية

رسالة معهد المعارف الحكمية

www.shurouk.org

المحبّة | العدد الواحد والعشرون ٢٠١٠

مجلة تُعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

شفيق جرادي

محمود يونس

باسمة دولاني

بدري معاوية

المشرف العام

رئيس التحرير

مدير التحرير

المدير المسؤول

أحمد ماجد

حبيب فياض

سمير خير الدين

طارق عسيلي

علي يوسف

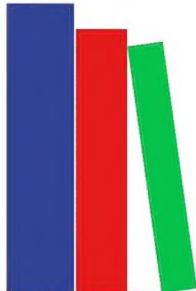
علي الموسوي

محمد زراقط

هيئة التحرير

IDE
CREATION
Advertising Agency

إخراج فني



مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبو طائب في كتبة ميزان وإيمان هذا الحق
في كتبة الأخرى لرجح إيمانه
إيمان المؤمن

قواعد النشر في المجلة

١. تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق

فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها)، بعد الاطلاع عليها من

قبل هيئة التحكيم.

٢. لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، ولا يزيد عن ٨٠٠٠ كلمة

مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣. يحق للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو

بالاتفاق مع الباحث.

٤. يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.

٥. يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو

ضمن كتاب، بلغتها الأصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

ما يُنشر في المجلة يعبر عن رأي

صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة

عدد خاص: عودة المتافيزيقا

إشكالية المتافيزيقا وأزمة تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة:

جدل الفكر والواقع عند غاستون باشلار

٢١ خنجر حمية

إمكان المتافيزيقا

٤٥ جوناثن لوو

الأنطولوجيا: هل هي تأسيسية؟

٦٣ إيمانويل ليفناس

العودة إلى المتافيزيقا

٧٥ إدوارد نيكول

الحقيقة المتافيزيقية بين حس الطبيعة وحس الوجود

٩١ حسن بدران

السينوية ونقد هايدغر لتاريخ المتافيزيقا

١١٩ نادر البرزي

البنية الأساسية للتفكير المتافيزيقي في الإسلام

١٤١ توشييهيكو إيزوتسو

مقابلة

المتأفزيقا في مواطنها الأصلية: حوار الفلسفة والتصوف

١٦٧ _____ محمّد مصباحي

١٨٧ _____ فهرس موضوعي للأعداد ١-٢٠

١٩٦ _____ الملخصات باللغة الإنكليزية

ملفّ العدد ٢٢ [المعاد]

ملفّ العدد ٢٣ [الوعي، الهوية، الجسد]

افتتاحية العدد

عودة المتافيزيقا

فمن جَهْلٍ بِمعرفةِ الوجود يسري جهلهُ في أمّهات المطالب ومُعظماها
صدر المتألهين

١.

يقترن السؤال بذات الإنسان مهاجراً بها إلى حيث يستقرّ معها في مراتع اليقين^(١). ولا تتريب على صاحب المسألة ولو تمردّ، بل لو لم يتمردّ لم يكن فيلسوفاً. بيد أن آفة الفلسفة المقامة في تمرد السؤال وعدم الانتقال إلى اليقين المسائل، أو القناعة المسائلة. فلا بدّ للفيلسوف، في كلّ حال، من حسن سؤال ومساءلة، إلّا أنّه ينبغي له الولوج من السؤال المتمرد إلى محكم يحتكم إليه، وإن لم يجز له التخلّي عن مساءلته (المحكم) في عزّ تيقنه به، وإلّا لبث في رعونة السؤال أبداً.

وقديماً درج الفلاسفة على تخصيص الأسئلة الأولى بعلم أسموه 'الفلسفة الأولى'، وتلبّس ب'المتافيزيقا'. ولعلّ الجامع بين هذه الأسئلة الأولى هو تمحورها حول الوجود، العام والخاص (الإنساني)^(٢)، والغاية منه. وقد بنوا لهذا العلم صروحاً آخذ ما تكون بالتعقيد، منهجاً ولغة،

(١) عن السؤال المهاجر، انظر، شفيق جرادي، «الدين، الفلسفة، والسؤال المهاجر»، مجلة المحجة (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٩)، العدد ١٩، الصفحات ٨٩ إلى ٩٤.

(٢) نجد، في هذا العدد، أحد أبرز الأمثلة على مفضلة المتافيزيقا لتكون على قياس الوجود الخاص. انظر، إيمانويل لفيناس، «الأنطولوجيا: هل هي تأسيسية؟»، ترجمة عليّ يوسف. وهذا تيارٌ رائجٌ في الفلسفات الفرنسية والألمانية، ترفضه الفلسفة التحليلية بشكل عام. فهي تتبنّى بقوة تعريف غوتلوب فريغه Gottlob Frege للوجود إذ يماعيه بالعدد ١، فيكون خلافاً

وتباينت آراؤهم فيه حتى تضادّت، أو كادت. وانهماك أهل الحميّة من الفلاسفة في إصلاح هذا العلم، أو هذا الفنّ أو هذه الصناعة – ما شئت فسّم –، وكان لبعض أصحاب النوايا الحسنة دوراً في مقاومة متاعب المتافيزيقا.

لقد رأوا إلى العلم الوضعي، في صعوده المبهر، كمعيار ومحكّ ينبغي للمتافيزيقا الاقتداء به كيما تنجو من عُقد المنهج وتكثّف اللغة. أمّا منجبه (العلم الوضعي) فقد كان أنيقاً دقيقاً يتوسّل التجربة، ويعوّل عليها في صياغة حقله المعرفي، وأمّا اللغة فكانت جليّة مناسبة انسياب البرهان الرياضي. والحقّ أنّ بعض أرباب المتافيزيقا أغلقوا الأبواب على غيرهم، وفضّوا الأنصار من حولهم، بلغتهم العصبية، ومواقفهم الجازمة المتعجرفة في إقصائيتها^(٣).

ربّما كان هذا ما دعا كانط إلى مناشدة 'كلّ متافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً'^(٤)، ودعوتها إلى الكمال بالتأسي بالعلم الوضعي. ثمّ كانت دعوة هُسرل إلى فلسفة بقامة العلم المحكّم^(٥). لا بدّ، أولاً، أنهما، وغيرهما، توسّما في لغة العلم ما يلمّ شتات المعرفة، ويوحّد لغةً مباشرتها ومقاربتها. ولا بدّ، كذلك، أنّ توافق العلماء على رأي، واجتماعهم على قول، تبدّى لهما، ولغيرهما كذلك، مشهداً أكثر جاذبيّة – حين كانت الحقيقة لا تزال واحدة (!) – من تنافر الفلاسفة وتناحر المتافيزيقيين.

وفي كلّ الأحوال، لا بدّ من محكّم. ومع ضمور شرعية المحكّم الماقلي، والمحكّم الخُلقي، والمحكّم الديني، صارت المحكّمية للعلم وحده، وقد كان، عصرذاك، المصدر لكلّ ثبات. أمّا وقد نرى تحلله من الثبات في شتّى المضامير^(٦)، فلا بدّ لنا من عودة إلى ما يعطينا ثابِتاً، نشرع منه إلى مباشرة المتغيّر وقراءته؛ لا بدّ لنا من عودة إلى المتافيزيقا.

(العدم) العدد صفر (وهذا امتدادٌ لتأثير كانط في حصره للوجود بالوجود الرابط copula). وهذا ما يُسمّيه بتر فان إناغن بالمفهوم الرفيع للوجود (thin conception)، في مقابل الوجود الكثيف (thick conception) عند القارّيين، وهي قسمة أخذها عن أستاذه ويلارد كواين، أبرز الفلاسفة الأميركيين في القرن الماضي. انظر،

P. van Inwagen, *Ontology, Identity and Modality: Essays in Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 4.

(٣) انظر، في هذا العدد، خنجر حميّة، «إشكاليّة المتافيزيقا وأزمة تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة: جدل الفكر والواقع عند غاستون باشلار».

(٤) في إشارة إلى كتابه *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*، الذي تُرجم إلى العربية تحت عنوان، مقدّمة لكلّ متافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً، ترجمة الدكتور نازلي اسماعيل حسين، مراجعة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الكتاب العربي، الطبعة ١، ١٩٦٧).

(٥) في إشارة إلى كتابه *Philosophie als strenge Wissenschaft* وقد تُرجم إلى العربية. انظر، هُسرل، الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة وتقديم محمود رجب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢).

(٦) نجد تحليلاً قيماً لهذه المسألة في المقالة المترجمة في هذا العدد لإدوارد نيكول. انظر، «العودة إلى المتافيزيقا».

وإذا أردت فهم المتافيزيقا من تعريفاتها، فلك أن تجددها وفيرة في الدراسات المنشورة في هذا العدد - أوليست هي محوره؟ أما لغابتنا هنا، فيكفي أن أقول إنها فلسفة الوجود (أو الواقع)، وقد استعملوا لها، مؤخراً (القرن السابع عشر)، لفظ الأنطولوجيا^(٧) حينما أقصيت المتافيزيقا، أو انتشرت، فترهلت، شأنها شأن الفلسفات المضافة فصار لكل حيز فلسفي متافيزيقاه. والوجود المقصود هنا هو الوجود المطلق - أو الوجود القسيمي باللغة الصدرائية - وليس هو الوجود المتعين، أو الموجودات، أي الوجود المتلبس بالماهيات. والوجود المطلق هو أشمل المفاهيم وأوسعها، فتتاله النفس دوغما واسطة، وتظفر به دوغما ترومي؛ بل هو واسطة التعرف على الموجودات. إنه محكمنا الأول. هو المبدأ الأول، بتعبير ابن سينا^(٨)، فلا حق لنا في تجاهله، أو نسيانه، أو تعليقه، كما ارتأت المنهجية التأملية الشكية عند ديكارت. وقد وجدت هذه المنهجية توسعة هائلة في فنيولوجيا هيرل الذي رأى أن تعليق epoché الواقع، ومباشرة الأشياء في تدياتها لذواتنا، هو سبيل فهمه (الواقع) الأنسب.

وليست الذات، أو العقل - أو اللغة بالتبع والاشتقاق - مبدأ سابقاً على الواقع، بل هي جزؤه، وهو مشتمل عليها. وقد نرى المآلات التي أوصلتنا إليها انعطافة ديكارت نحو الذات - وقد ساهم فيها، وغذاها، لوك وهيوم وكانط - «والانعطافة اللغوية» التي ولتها في الحاكمية على الاشتغال الفلسفي الغربي. إن تأخير الواقع - وهو أكثر الأشياء حضوراً وظهوراً - لا يولد إلا الرئبيات والمثاليات التي تفتك بالمتسالمات الفكرية.

٢.

ولا مشاحة في مركزية العقل، بيد أن العقل نفسه يروم ما يحتكم إليه^(٩)؛ وما يجلي العقل الكلّي عندنا، إنما هو أثره نأخذها عن معصوم. ولئن نحت الفلسفة الغربية منحى اللغة العلمية في تكميل لغتها لأنها ترى في اللغة العلمية كمال اللغة، فإننا نرى في القرآن الكريم، وفي نصّ المعصومين، اللغة الكاملة والناظمة لكل إطار لغوي في أي الميادين المعرفية اتفق تداوله. فالقرآن، والنصّ المعصوم، الذي يؤسس، في الوسط الإسلامي، لزخم الانطلاقة

(٧) انظر،

P. van Inwagen, *Ontology, Identity and Modality*, Ibid. p. 1, fn. 2.

(٨) يقول إدوار نيكول، «المبدأ الأول هو الدليل الحضورى. والمبدأ ليس إيجاداً بل حيازة دائمة». «العودة إلى المتافيزيقا»، مصدر سابق.

(٩) عن محظورات الاحتكام إلى العقل وحده، انظر، في هذا العدد، محمد مصباحي، «المتافيزيقا في مواطنها الأصلية: حوار الفلسفة والصوف».

المعرفية الموجهة، ثم يُنشئ حولها دوائر يكون التفاعل مع كل فكر متناظر من ضمنها، هو الناظم والمعيار والمصفاة لكل فكر يريد لنفسه لقب 'إسلامي'، وكذلك، لكل لغة تريد أن تُسمي نفسها 'ملتزمة' و'إسلامية'. ومتى ما اتضح لدينا المحكم في الفلسفة الإسلامية، فإننا نقفُ الفيلسوف موقفَ المسائل والمراجع الذي لا ينفك يتفحص الموروث الفلسفي الإسلامي مهذباً إياه من كل دخيل ذي سلطة، ولو كان من قامة أفلاطون. لا أقول هنا برفض التفاعل مع النتاج الإنساني بعامّة، لأنّه ليس بنتاج مُشغلة المسلمين، بل ما أرمي إليه هو التفاعل معه على أساس خلفيّة ما، يصوغها، في الإطار الفلسفي الإسلامي، ما وصلنا عن طريق الوحي متى ما تثبتنا من مصدرته.

أما مناوأة المتافيزيقا من باب عدم انسجام أربابها، فرمّا قدّمت له نفس طبيعة المبحث المتافيزيقيّ تسويغاً. ولا يقدح تكثّر الأنساق والإجابات المتافيزيقيّة في قيمتها كمبحث معرفي إنساني. فللمتافيزيقا جنبه تُذكرُ بالدراسات الأدبية وسرديات الذات من حيث يرتبط الحاصل الفلسفي بتجربة الكاتب التي لا تنفك عن ذاتيته، وإن كانت الأدوات المعرفية الأخرى في متناول الفلاسفة جميعاً على حدّ سواء. من هنا، فإنّ الكتاب الأدبي لا يفقد قيمته مع الزمن - ومن شكّ في الإنتاجيّة المعرفيّة لهذا النحو من الاشتغال العقليّ، فهو ممن قرأ الأدب ولم يتذوّقه. بالتالي، لا تزال مُصنّفات أرسطو وأفلوطين والكندي وابن سينا وغيرهم تثيرُ فينا ما تثيره مؤلّفات العباقره ممن قرض الشعر وروى الذات أدباً.

وكذا، للمتافيزيقا جنبه تذكّر بالعلم الوضعي من حيث تراكم معطياتها وانباء المُحدّث من نظريّاتها على ما سلف، وهذا ما يجعل العودة، مثلاً، إلى كتابات أرسطو العلميّة مدفوعةً بهمّ تاريخ-علمي، وليس علمياً صرفاً، أمّا العودة إلى ما بنّه من فلسفة وجود وسياسة وأخلاق، فقد يكون أولى، أحياناً بالطبع، من العودة إلى ما يُكتب اليوم في هذا المجالات.

وقد كان لانسحاب بعض المباحث الفلسفيّة، واندراجها في المجالات العلميّة، أثر تخفيفٍ بعض المتفائلين العلمويّين على القول بخاتمة مشابهة لكل المباحث الفلسفيّة، حيث تضمّر الفلسفة وتراجع إلى الخلف إذ يتقدّم العلم مالئاً كلّ المساحات. بلى، يتقدّم المتافيزيقا، وتتراكم مع تقدّمها المعرفة التي تعطيناها. وثمة، في تاريخ المتافيزيقا، محطّات تحدث فيها تحولات تتسع على إثرها معرفتنا بالوجود وبأنفسنا، وتتراكم كمّاً ونوعاً، وإن كان التراكم، لا محالة، انتقائياً.

وهنا سؤال. إذا كانت المعرفة الإنسانية مشيدةً بحسب الاجتماع، ومُصيّغةً بحسب

التاريخ، ومحكومة للسياقات^(١٠)، فهل من مسوغ للعودة إلى الفلسفات القديمة في محاولة الإجابة عن أسئلة معاصرة؟ هل من جدوى تُرتجى؟ أظن قوياً أنه بلى. لماذا؟ لأن الحق واحد غير قابل للقسمة! غاية الأمر أننا نحيط، كل من زاويته، بمقدار منه، يزداد أو يتضاءل بمقدار سعة وعائنا الوجودي المعرفي. وهذا لا يدعونا إلى الوقوف عند الأنساق الفلسفية القديمة كمنجزات نهائية محيطة بكل ما يمكن أن يُقال. فقد يضعنا العقل الفاحص للفيلسوف المتخبط لكلِّ اختلاجات الزمان أمام «زوايا» جديدة، نرى معها أن الواقع الترامي أكثر عمقاً مما حسبنا.

ولربما قيل إن تقدّم المتافيزيقا يأتي مع تطوّر مناهجها التي يتدعها عباقرة الفلاسفة. وللمنهج دوره، بيد أنه اصطنع، على الأكثر، بصيغة الإقصائية والقصرية. أي إنه غالباً ما وقف بإزاء الأنساق المختلفة موقف المباشنة التامة فرفضها برمتها، وقصر الحقيقة على ما يستطيل عليه، متعامياً عن كل ما خرج عن متناول أدواته، ومعلقاً إياه إلى اللاحين.

٣.

إذا، ما منشؤ تقدّم المبحث المتافيزيقي؟ هو بالطبع يأتي مع بروز عبقرية ما تعيش أقصى مديات تمرد السؤال، وتتخلع عن كل معوقاته من هيبة الأنساق السائدة وسلطتها، ونفوذ الرجعيّات والجمادات الشائعة والضغط الاجتماعيّ المتفشية، ووطأة التفكّل من ربة الأستاذ المؤسس، ونزعة الفرادة والتميز وغير ذلك مما لا يجد سوى الفيلسوف الحكيم حقاً طاقة على تخطيه. ولربما أتت (العبقرية المذكورة) بمنهجها الخاص. أمّا إذا صحّ ما قيل، «لولا الحيثيات لفسدت الحكمة»، فإنّ الحكيم، قيد التفريط، هو من تسلّط على الحيثيات، وحكّم بسؤدده عليها، واتّساع حُدقة الحيثيات خصيم انغلاق المنهجيات – بالمعنى الإقصائي للكلمة.

عن أيّ الحيثيات كلامنا؟

إذا سلّمنا بكون المتافيزيقا هي البحث عن أكثر بنى الواقع أساسية، وهو تعريف يلقي رواجاً متجدّداً، بل إذعاناً هو يفرضه من ذاته، فإنّ الحيثيات المقصودة هي حيثيات الواقع.

(١٠) انظر،

J. Searle, *Philosophy in New Century: Selected Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 8-9; W. Sweet (ed.), *Approaches to Metaphysics* (Dordrecht: Kluwer Academic Press, 2004), 6, 17.

بالتالي، الأقدَرُ على الإحاطة بالواقع هو من شحذ حدسه، وكافة أدواته، لترصد الواقع في حيثياته.

٤.

قبل هذا، وليس بعيداً عن زخم عودة المتافيزيقا، فإنها [المتافيزيقا]، في سعيها لاستعادة المشروعية، قد كابدت عناء تبيان حيثياتها هي، وتمييزها عن حيثيات كل من المنطق والعلم الوضعي. فالمنطق لا يعفينا من عناء البحث في المتافيزيقا، ولا يغنينا عنه، لتغايرهما، فهما مجالان للاشتغال الفكري لهما حيّزهما الخاص. ومن مميزات البحث العلمي الإسلامي، تاريخياً أقله، أنه يعتني بتبيان مجالات العلوم وموارد اهتمامها. وها هنا سيلاّن لتمييز المنطق عن الفلسفة. أحدهما يميّز بين نوعين من الضرورة (أو الوجوب) هما الضرورة الذاتية (الفلسفية) التي تكون بمقتضى الطبايع، أو الماهيات^(١١)، والضرورة المنطقية القائمة على أصول الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع^(١٢)، وقديماً ماهت الفلسفة الإسلامية بينهما. وثانيهما التمييز بين المعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية، وهو من إبداعات الفلسفة الإسلامية^(١٣).

والمعقولات الثانية هي أحكام ذهنية على الوجود، مبتوتة الصلة بالخارج إلا من حيث هي (بعضها كما سنرى) صفات للأعيان الخارجية. فحضور صور هذه الأعيان في الذهن، في كليتها، ينتج المعقولات الأولى من قبيل الإنسان والنور والماء والبياض والدائرة وما إلى ذلك. وبتعبيرهم، فإن المعقولات الأولى عروضها وأنصافها في الخارج. ثم إن الذهن يحكم على هذه المعقولات الأولى فتتحوّل لدينا المعقولات الثانية التي جعلها الفارابي وابن سينا حقل اشتغال المنطق. فجاء الإشكال بأن بعض المعقولات الثانية، من مثل العلة والمعلول،

(١١) من قبيل قولنا «النار تحرق بالضرورة» بمقتضى طبيعتها.

(١٢) انظر، في هذا العدد، حسن بدران، «الحقيقة المتافيزيقية بين حس الطبيعة وحس الوجود»؛ وأيضاً، جونان لوو، «إمكان المتافيزيقا». يقول الشيخ بدران، في بيانه للهجمة على المتافيزيقا، «ولم يقتصر النقد على شيئية الوجود، وإنما امتد إلى النظام المنطقي الذي انبثق عنه». وبالفعل، فإن عملية نزاع الشرعية عن المتافيزيقا، راكمت زخماً أساسياً على إثر الهجمات التي انصبت على مبدأ عدم التناقض، فولزلت التوافق التاريخي عليه. ومع العودة التي تشهدها مباحث المتافيزيقا، فإن مباحث المنطق المصاحب لها تشهد تعافياً ملحوظاً، كذلك. انظر، على سبيل المثال،

E. N. Zalta, "In Defense of the Law of Non-Contradiction", in G. Priest and B. Armour-Garb (eds.), *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2004); M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

(١٣) انظر، مرتضى الطهري، شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيغ (مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ)، الصفحات ١١٠ إلى ١٤١.

والإمكان والامتناع والشيئية وغيرها لا يمكن أن تكون موردًا لاهتمام المنطق الذي يُعنى بالقضايا الذهنية والحال أنها من مختصات القضايا الحقيقية. هنا ينري نصير الدين الطوسي لبقعد لحيثيّي المعقولات الثانية مفسحًا في المجال، شيئًا ما، لقسمة لن تلبث أن تنضج مع الملا صدرًا. إذا، ثمة معقولات ثانية منطقية، تكون مضرورة للذهن بالطلق، ومن أمثلتها^(١٤) النوع والجنس، والكلّي والجزئي... وثمة معقولات ثانية فلسفية لها نحو انطباق على الخارج وإن كان عروضاها في الذهن، وقد مرّ معك من أمثلتها. بأيّ الأحوال، فإنّ مردّ كلّ تمييز بين المنطق والمتافيزيقا يكون إلى الفارق بين الأساس الصوريّ المفهوميّ، وهو مورد اشتغال المنطق، والأساس الأنطولوجيّ الذاتيّ، وهو مورد الاهتمام المتافيزيقيّ.

أما تمييز العلم عن الفلسفة فسُبله شتّى. فقد يُقال إنّ الاختلاف يكمن في الطبيعة التجريبية للعلم والطبيعة التأملية والحدسية والبرهانية للفلسفة، وقد يقال هو المائز بين الاستقراء والقياس وما إلى ذلك. بيد أنّ العلم يقتضي الفلسفة^(١٥) - لاحظ معي أن استعمال مفردة الفلسفة دونما قيد، غالبًا ما يُقصد منه فلسفة الوجود - إذ ما لم تتحوّل المقدمات الاستقرائية إلى مقدمات قياسية فيستحيل تحقّق اليقين الذي يأتينا به العلم. وهذه مسألة أستوقفت كثيرين من الفلاسفة - انطلاقًا من هيوم - تربصوا بدوائرها المتافيزيقا ليدحضوها. هنا تستعين الفلسفة الصدراتية بمقولة «الفرد بالذات» لتعلن أنّ لنا سبيلًا إلى المطلق وهو الفرد متى ما نزعنا عنه ما به التمايز وحافظنا على ما به الامتياز. على سبيل المثال، إننا عندما نرى الأبيض لأول مرّة، فإننا نصل من خلاله إلى الأبيض المطلق، فكلمًا رأينا هذا اللون عرفناه مع عدم احتياجنا إلى تتبّع كلّ أفراده لنحيط علمًا به في إطلاقه، وذلك بمقتضى القاعدة: «كلّ ما صحّ على الفرد [بالذات] صحّ على الطبيعة»^(١٦).

٥.

بالعودة إلى حيثيات الواقع، فإنّي لا أجد بدءًا، في محاولة بيان المسألة، من التمثيل بمثال. وسألجأ إلى ما عُرِف بالسؤال الأيستمولوجيّ الذي طرح في إزاء نظرية المطابقة، أي النظرية التي عُنيّت بقراءة علاقة الذات والموضوع، والذهن والخارج، والمفهوم والمصدق. يقول الشيخ شفيق جراذي،

(١٤) شرح المنظومة، مصدر سابق، الصفحات ١٣٨ إلى ١٤١.

(١٥) «ما من علم يعول نفسه بنفسه» بعبارة نيكول. انظر، أيضًا، «إمكان المتافيزيقا» لجوناثن لور.

(١٦) مهدي الحائريّ الزديّ، هرم الوجود، ترجمة محمّد عبد النعم الحاقانيّ (بيروت: دار الروضة، ١٩٩٠)، الصفحة ١٥٨.

علينا أن نُمَيِّز بين متن الواقع ونفس الأمر، وهو الوجود المصاحب بوحدته للكل فكرياً وذاتاً وخارجاً وواقعاً - بوحدة حَقّة - وبين تقسيم مبنيّ على ما نسمّيه بـ«الما بإزاء»، ونقصه به أنّ الذات بحقيقتها موضوع، لكننا، حينما نريد أن نقيس على قاعدة المغايرة، فإننا نسمّي الذات بإزاء غيرها ذاتاً ونسمّي غيرها بإزائها، أي بما يقابلها، موضوعاً، وهكذا الفارق بين الذهن والخارج. لذا، فإنّ الثنائية التي دمّرت الذات وشيأتها، بعد أن أهملتها، هي ثنائية افتراضية أوجبتها الضرورات المنهجية، ثم ما لبثنا أن حكمنا عليها باعتبارها ضرورة مسلّمة لا تقبل الجدل...^(١٧)

إذاً، كيف ترتبط الذات بالموضوع؟ أيهما أولى؟ هل الموضوع صنعة الذات، أم هي تقف إزاءه موقف من لا يملك إلا أن ينساب معه، وإن استطاع أن يقرأه؟ كيف تكون هذه الثنائية افتراضية وعليها تقتات آلاف الأوراق الفلسفية التي صيغت في غير عصرٍ وحقة؟

يبدو أنّ المتأفيريّقا اليوم، في عصر ما بعد الرّبيّية، مدعوّ لإعادة صياغة العلاقة بين الذهن والحقائق الخارجيّة، ولا محيص عن صياغة واقعية لهذه العلاقة قائمة على قبول الذهن جزءاً من الواقع، وإن كان جزءاً له خاصيّة الحكاية عنه. وما لم نلاحظ في الذهن تينك الحيثيتان، فإنّ أسئلة الذات والموضوع لن تفتأ تفسد نظرتنا الفلسفية للعالم مع ما لهذه من تداعيات على مجمل واقعنا.

يقول مايكل دومت، وهو من مبرّزي الفلاسفة المعاصرين،

لقد مرّت الفلسفة التحليليّة [وليست القارّة بأحسن حال كذلك!] مؤخّراً، بمرحلة تدميريّة؛ قلة، بالفعل، من لم تخرج منها بعد. في تلك المرحلة، بدأ أنّ المهمّة المشروعة الوحيدة للفلسفة هي التدمير. أمّا اليوم، فمعظمنا يؤمن بأنّ للفلسفة، مجدّداً، دورها التشييديّ؛ أمّا وقد كان التدمير شاملاً، فإنّ التشييد، ولا بدّ، سيكون بطيئاً^(١٨).

يعزو جون سيرل هذه التدميريّة إلى فقدان الثقة بالواقع وبتراكم المعرفة الموضوعيّة، ويرى أنّه لا بدّ لنا اليوم من التسليم جدّلاً بالواقع الخارجيّ إذا ما أردنا الخروج من مأزق الفلسفة الراهنة ومثاهاتها. وأظنّ أنّ المسار الذي أدّى إلى ما وصلنا إليه، هو الذي بدأ بإقامة الثنائية الحادّة بين الذهن والخارج، ورأى للذهن والمعرفة قيوميّة على الخارج، فما عادت، معه، المتأفيريّقا علّم الوجود، بل غدت العلم المعنّي بتحديد قابليّات العقل وحدود المعرفة الإنسانيّة (كانط)، وهذا ما صيرّها، في أحسن الأحوال، وصيفة تعمل لحساب علوم المعرفة

(١٧) «الدين، الفلسفة، والسؤال المهّاجر»، مصدر سابق، الصفحة ٩٢.

(١٨) انظر،

واللغة.

أما في الفلسفة الإسلامية فقد حال اجترار الحل الأنطولوجي للمسألة دون بقاء الوضع الإبستمولوجي مهتزاً، فكان أن خرج إلينا ابن سينا بعدد من المقولات مثل الماهية والمعقولات والوجود الذهني، التي وقّرت، لمن تلاه، مادة للخروج بنسقي فلسفي مُحكم يرفض الواحديات دون أن يفرق في الثنائيات^(١٩). وفي الواقع، فإن الاشتغال الفلسفي المعاصر بات يرى أن لا مفرّ له من الحلول الأنطولوجية^(٢٠) لهذه المسألة الإبستمولوجية، لذا تراه يطرح موضوعات من قبيل الوجود القصديّ intentional existence، وأنطولوجيا المتكلم first-person ontology والموضوعات (الأشياء) الذهنية mental objects وسوف أشرح هذه التلازمات وتداعياتها توّاً. بعبارة أخرى، لقد بات أكثر اهتماماً في تمييز الحثيات الوجودية للمسائل قيد المعالجة.

أولى النقولات المتقنة لابن سينا كانت تمييزه بين الوجود والماهية^(٢١). ثم قسّم الوجود إلى عينيّ وذهنيّ. والماهية محايدة بالنسبة لهما. فالوجود ليس ذاتها ولا جزء ذاتها، وإلا لما انفك عنها، والحال أن كلّ المعاناة الفلسفية تنصبّ على إثبات الوجود لماهية بعينها، أو نفيه عنها! تُعيننا القسمة المذكورة على استبيان علاقة الذهن بالخارج. فما يحضر في الذهن إنما هو نفس الماهية التي تتلبّس الوجود عيناً، وإن كان أثرها في الخارج غير أثرها في الذهن - دفع الجهل.

(١٩) انظر، في هذا العدد، توشيهيكو إيزوتسو، «البنية الأساسية للتفكير المتأفيريقي في الإسلام». (٢٠) ثمة حل منطقيّ للمسألة، تقدّم به الملا صدرا، يقوم على التمييز بين نوعين من الحمل: الحمل الأوليّ الذاتي، أو الحمل المفهومي، والحمل السابع الصناعي، أو الحمل المصدقيّ. انظر، للاستزادة، شرح المنظومة، مصدر سابق، الصفحات ٦٨ إلى ٧٣.

(٢١) يرى روبرت ويزنوفسكي أن الإنغاز الأساسي عند ابن سينا كان في مبحث الموادّ الثلاث (الوجود، العدم، الإمكان)، وهو يقابل مبحث الجهات الثلاث في المنطق. وهذا دليل آخر على أن عبقرية ابن سينا كانت في بيانه وتفصيله لحيثيات الواقع (والجهة هي الحية). بما نسح في المجال لتقدّم فلسفيّ هائل. ومبحث الجهات modalities يحلّ حيزاً واسعاً في المنطق الغربيّ المعاصر بعكس المنطق القروسطيّ أو الأرسطيّ. أما بعد ابن سينا، عند الفلاسفة المسلمين، فقد صار عمدة المبحث المنطقيّ هو الجهات والموجّهات - يُسمّيها طلبة المنطق «الموجّهات»، في دليل آخر على أن أكثر ما يُجهد ذهن طالب الفلسفة وحده، إنما هو تقصّي المسائل في حيثياتها. انظر،

R. Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennan Tradition", in P. Adamson and R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 113-115; T. Street, "Logic", in P. Adamson and R. Taylor (eds.), op. cit. 256-257.

كما وانظر، في هذا العدد، نادر البرزّي، «السينوية ونقد هايدغر لتاريخ المتأفيريقا». وهذه قراءة مقارنة تبرز إسهامات ابن سينا في المتأفيريقا بعد تخلصها من بعض الأخطاء التاريخية. قارن، في العدد، توشيهيكو إيزوتسو، «البنية الأساسية للتفكير المتأفيريقي في الإسلام».

ثم يميّز في الموجودات الذهنية بين معقولات أولى ومعقولات ثانية - وقد مرّ شرحهما. ويرى أنّ معاني المعقولات الثانية هي «مقاصد للنفس» تعبّر عنها بواسطة اللغة^(٢٢). هنا يبدأ مشوارٌ فلسفيّ طويل سيكون له، في يومنا، أبلغ الأثر في إعادة الاعتبار إلى المتأفزيقا. فما معنى أن يكون للنفس مقاصد؟ والنفس، هنا، تؤخذ بلحاظ كونها المعلوم^(٢٣). أو فقل ما معنى أن يكون للوجود الذهنيّ مقاصد؟ إن كان عصبيّاً تصوّر ذلك، فمن المفيد أن نسأل عن الوجود اللفظيّ والوجود الكنتي، مستكملين بذلك تفرعات الوجود في الفلسفة الإسلامية المابعد سينية (لاحظ انهماهما بالوجود). ما ملاك كونها وجودات؟ أعتقد أنّ القصديّة التي تشتمل عليها هي محكّ تسميتها وجوداً، فهي تشير إلى ما سواها. هي تنقل أذهاننا إلى حقائق الأشياء لاتحادها معها. لقد فطن ابن سينا إلى أنّ من أبرز ما يميّز الذهنيّ عن المادّي، أو ما في الذهن عن ما في العين، هو تخطّي الذهنيّ ذاته ليشير إلى خارجها، وهذه هي الخاصيّة التي تجعل من المبحث مبحثاً مثيراً لكلّ أنواع الأسئلة في الفلسفة المعاصرة، وبخاصّة تلك الأسئلة المرتبطة بالمادّي والمجرّد.

٦.

بغضّ النظر عن التباينات الطفيفة بين المفاهيم والمعقولات والماهيات، فإنّ ابن سينا - والسينية - ظلّ منسجماً مع قسمته المحدثّة فأثر لغة الماهيات على لغة المعقولات. أمّا غرباً، عند القروسطينيّين، فقد كان أثر ابن رشد أبلغ. وهو الذي نبذ القسمة السينية من أصلها، وإن رافقه الحيز الذي افتتحه ابن سينا في المعقولات، فكانت لغة المعقولات عنده، وبالتالي عند القروسطينيّين (توما الأكويني ودونس سكوئس تحديداً)، أكثر رواجاً. وقد وجد المترجم اللاتينيّ في خاصيّة القصد في المعقولات ما يلفته، فكان أن ترجم مُفردتيّ «معنى» و«معقول» بـ *"intention"* وهي تعني «القصد». وبذا صارت المعقول الأوّل قصداً أوّلاً *"prima intention"*، والمعقول الثاني قصداً ثانياً *"secunda intention"*. أمّا الوجود الذهنيّ فصار «وجوداً قصديّاً *esse intentionale*».

وقد استعان ابن سينا بمفردة «معنى» ليدلّ على المدركات من حيث هي مدركات. وهذا

(٢٢) ابن سينا، الشفاء: المطلق ٣، العبارة، تحقيق محمود الخطيري، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٧٠)، الصفحات ٢، ٣.

(٢٣) على معنى اتحاد العلم والعالم والمعلوم، وهو في خصوص النفس لا مأخذ لابن سينا عليه، يكون العلم والعالم والمعلوم اعتبارات يجترحها الذهن وهي النفس في أحوالها.

معيّار في غاية الأهمية، إذ هو الرابط بين وجهتي النظر الأنطولوجية والمعرفية. «عندما يكون الشيء الخارجي غرض إدراك أو تعقل، فإنه يتمتع بحالتين [إقرأ حيتين]، حالة كونه شيئاً مُدرَكًا، وحالة كونه شيئاً مُدرَكًا. في الحالة الأولى، فهو موجود قبل فعل الإدراك، وباستقلال عنه، أمّا في الثانية فإنّ نحو وجوده يقوم على الإدراك؛ إنه لا شيء سوى كونه مُدرَكًا»^(٢٤).

أمّا الفلسفة المعاصرة فلا تمتلك هذه الجرأة الأنطولوجية، وهذا ما يفرض مبحث القصديّة بقوة^(٢٥). إنه عصي على الاختزال الأنطولوجي، بخاصّة لأنه يُنشئ علاقة لا تناظرية بين الذهن والموجودات، أو بين الذهن واللاموجودات (في الخارج)^(٢٦)! ولا تجده خارج إطار الذهن إلّا على نحو اشتقائي – كما في حالتَي الوجود اللفظي والوجود الكتبي. أمّا الإطار المعرفي العلمي الذي وجد إثمًا صعوبة في قبول الوعي – في ذاتيته ووحده وبساطته – في العالم المادي، فإنه كان أكثر تلكوا فيما خصّ القصديّة. هذا علمًا أنّ المبحث أنطولوجي

(٢٤) انظر،

L. M. De Rijk, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica. Volume Two: De Intentionibus* (Leiden – Boston: Brill, 2005), 2-3.

(٢٥)

الوعي، فلنكتف بتعريف سيرل على سبيل المرونة، «يتكوّن من حالات شعور أو إدراك باطنية، ذاتية، كيفية». وهذه الخصائص الثلاث هي ما يجعل من الوعي «المشكلة الكبرى»، بتعبير دافيد تشالمرز، وما يخلق، بتعبير جوزيف ليفين، «فجوة تفسيرية» تعجز الأطر الفلسفية الراهنة عن ردمها. وثمة، هنا، نقاش محموم حول ما يشكل علامة الذهن *the mark of the mental* في إزاء المادي. وقد برز إلى السطح مرشحان: الوعي والقصديّة؛ فكان من أنصار المرشح الأول، جون سيرل، على نحو ملحوظ، أمّا «القصديّون» فكثُر واشهرهم ألكسيوس ماينونغ، رودريك تشيزولم، وويلارد كواين، ومؤخرًا، ويليام لايبان وتيم كراين. هذا علمًا أنّ أكثر الفلاسفة القاريّين، وبخاصّة هيرل وسارتر، لا يرون بونًا بين القصديّة والوعي إذ «كل وعي يتوجّه نحو غرض (موضوع) ما؛ بكلام آخر، كل وعي هو وعي بأمر ما». انظر،

J. Searle, "Consciousness", *Annu. Rev. Neurosci.* (2000) 23: 557–578; D. Chalmers, 1995. "Facing up to The Problem of Consciousness" *Journal of Consciousness Studies* 2: 200-219; R. Chisholm, *Perceiving: a Philosophical Study* (Cornell University Press, 1957), ch. 11; W.V.O. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass.: MIT Press), ch. 6; W. Lycan, *Judgment and Justification* (Cambridge: Cambridge university press, 1988); T. Crane, *Intentionality as a Mark of the Mental* in A. O'Hear, *Current Issues in Philosophy of Mind*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 43 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 229-252; T. Crane, *Elements of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2001) ch. 1 and 3; M. P. Banchetti-Robino, "Ibn Sina and Husserl on Intention and Intentionality", *Philosophy East and West* (Jan., 2004), 54 (1): 76.

(٢٦) وقد كان هذا عنصرًا محرّكًا عند ابن سينا نفسه. فقد دعت محارلات المعتزلة، برأيه، تشيئة العدم، إلى الإصرار على واقعية الوجود الذهني لتبرير معرفتنا باللاموجودات. فما لاحظ له من الوجود الخارجي، فهو موجود ذهني، وأحكام الوجوديين تختلف بلا ريب. انظر، شرح المنظومة، مصدر سابق، الصفحات ١٤٧ إلى ١٥٧. وأيضًا، D. Black, "Intentionality in",

Medieval Arabic Philosophy

منذ استدعاه برنتانو Brentano أول الأمر في دراسته النفسية. لقد التفت برنتانو إلى هذا البحث، معترفاً بفضل القروسطينيين، لأنه رأى أن «الوجود 'القصدى' للشيء»، في إزاء وجوده الخارجيّ... يؤخذ كنحو (نمط) وافٍ (مكتفٍ) من الوجود»^(٢٧).^(٢٨)

يقول وليام لايبكان،

القصدية عائق أمام المادية أكبر من أي شيء، له صلة بالوعي، بالكيفيات qualia، بالطابع الفئتمولوجي، بالذاتية، إلخ. إذا ما استطعنا طبعنة naturalization القصدية، فإن كل تلك المشاكل تنحل معها^(٢٩).

ويشرح بيير جاكوب الصعوبة التي تُثيرها القصدية في وجه المادية،

أولاً، لقد كانوا شديدي الحرص على تفادي الالتزامات الأنطولوجية الثقيلة التي تفرضها النظريات القصدية. ثانياً، كان من الصعب الموازنة بين أنطولوجيا الأشياء الالاموجودة والأشياء المجردة وبين أنطولوجيا العلوم الطبيعية المعاصرة التي لا ترى في العالم سوى المحسوسات القائمة في الزمان والمكان^(٣٠).

من هنا، فإننا نضع اليد على عددٍ من المفردات تفرض البحث الوجودي ومعظمها يصدر عن الاشتغال في فلسفة الذهن المعاصرة philosophy of mind. فلقد انهمكت الفلسفة الغربية، طيلة القرن الماضي، بالمعرفة واللغة والمعنى. بيد أن الحفريات المكثفة في هذه المجالات، أفضت إلى إبراز الذهن كمستوى أولي سابق عليها، لا بد من التعاطي معه في سبيل فضّ ما انغلق أمام الباحثين في الإيستملوجيا والسيمانطيقا والتأويل. هنا وصلنا إلى معضلتين رئيسيتين: الوعي والقصدية. وقد كانتا مما استدعى تفحص الأنساق الفلسفية القديمة سعياً وراء حلول. ولئن تردّد الفلاسفة في قبول مقولة أنطولوجية صارخة من قبيل الوجود الذهني - أو القصدى - فإنهم بدأوا بالتعاطي مع موضوعات من قبيل «الأشياء

(٢٧) انظر،

L. M. De Rijk, *De Intentionibus*, op. cit. 23.

(٢٨) لقد كان لمحورية فرانتز برنتانو (١٨٣٨-١٩١٧) Franz Brentano في الفلسفة الغربية أثر الترويج لمبحث القصدية في الفلسفتين القارية - من خلال تلميذه هُسرل - والتحليلية - من خلال ماينونغ تحديداً. في الواقع، فإن البعض يعتبره رائد التقليدين الغربيين، القاري والتحليلي.

(٢٩) انظر،

W. Lycan, "Giving Dualism its Due," *Aust. J. Phil.* (Dec. 2009) 87 (4): 551-563, fn. 8.

(٣٠) انظر،

P. Jacob, "Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), E. N. Zalta (ed.),

URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality/>>.

الذهنية»، وهي، من حيث كونها أشياء، فلها حيثيتها الوجودية البارزة، وكذلك من قبيل «أنطولوجيا المتكلم»، أي ما يُشكّل خطوة أولى في الابتعاد عن الأنطولوجيا التسطيحية للمعرفة القائمة على تقديس العلوم الوضعية. عنيتُ إقصاء كل ما هو ذاتي، أي كل ما لا يطاله مسارُ التجريب، من حقل المعرفة الشرعية.

إنّ إعادة طرح مسألة الذات والموضوع بهذا الزخم، وعلى هذا النحو، يُفسح في المجال لعودة الباحث المتأفيريقيّة بكلّها. هذا لا يعني أنّ المتأفيريقي كانت خارج التداول بالطلق، فهذا غير ممكن؛ بل قد هي عولجت حتّى في أعتى مراتع الوضعية المنطقية، وإن بعناوين مختلفة وبأقلام مُحرّجة. أمّا اليوم، فإنّها تعيش، بحسب تعبير جوناثن لوو، عصرًا فضيًا^(٣١) (وليس ذهبيًا، إذ هو يعقد المقارنة مع اليونان القديمة) يُشتر بقلب العملية التدميرية التي مرّ ذكرها، وبعودة الاعتبار إلى عددٍ من الباحث التي أُحيلت، في وقت من الأوقات، إلى العبث الكلامي والخرافة والغنوصية.

بعبارة أخرى، فإنّ البذرة الفلسفية التي وُضعت في عصري النهضة والتنوير أثمرت إعادة قراءة لكل مسلم وأفضت إلى صياغات وبني جديدة. وعلى ما في هذا الأمر من تحريك للذهن البشري، إيجابًا حينًا، وسلبًا أحيانًا، فإنّها وصلت إلى إعلان موت كل ما يرتبط بمركزي الثبات في المتأفيريقي القديمة (العقل والوحي). ولأنّ العقل البشري يأبى إلا السعي إلى مصادر اليقين، فإنّ الرؤية والتفكيكية واللاأدرية وغيرها بدأت تُخلي مطارحها لحساب نوع مختلف من العقلانية الواقعية التي جاءت لتضع حدًا لجنون «النهايات»، ولتفتح باب «الاستعدادات»، في عودة لمباحث الأنطولوجيا والذات والقيم والغاية، والمقابل، والفطرة، وكلّ المبحث الخُلقي والديني، إلخ.

أقول، إنّ الظرف الراهن يوفر فرصة للفلسفة الإسلامية، بما تحتضنه كذلك في مباحثها الدينية، وبخاصّة في علم الأصول، وفي مباحثها القيمية والخُلقيّة، وبخاصّة في الحكمة العملية والعرفان النظري والعملّي، لتتقدم دون وجل، بعد تطوير لغتها بما يتناسب مع هموم الاشتغال الفلسفي اليوم، وتطرح حلولها في كلّ المجالات، ولتمتحن ذاتها في جدل تقابل الفكر والفكر، دونما استحياء، ولتزاوّل المتأفيريقي، كما اعتادت، بما هي إلهيات، بمعنيها

(٣١) انظر،

E. J. Lowe, "New Directions in Metaphysics and Ontology", *Axiomathes* (2008), 18:273-288

الأعم والأخص^(٣٢). إننا نعيش عصرًا فلسفيًا مثيرًا بالفعل!

والحمد لله رب العالمين

محمود يونس

(٣٢) انظر، في هذا العدد، حسن بدران، « الحقيقة المتأفيريّة بين حسّ الطبيعة وحسّ الوجود»، حيث يبيّن أسباب ترجمة المتأفيريّ، في الوسط الفلسفي الإسلامي، بالإلهيات.

ملف العدد

■ إشكالية المتافيزيقا وأزمة تجاوزها

في فلسفة العلم المعاصرة

■ إمكان المتافيزيقا

■ الأنطولوجيا: هل هي تأسيسية؟

■ العودة إلى المتافيزيقا

■ الحقيقة المتافيزيقية بين

حس الطبيعة وحس الوجود

■ السينوية ونقد هايدغر لتاريخ المتافيزيقا

■ البنية الأساسية للتفكير

المتافيزيقي في الإسلام

خلجر حميدة

جواناين لهر

إيمانيل أفيناس

إدوارد نهكول

حسن بدران

ناصر البرزي

توشيميكو إيروشيو

إشكالية المتافيزيقا وأزمة تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة: جدل الفكر والواقع عند غاستون باشلار

خنجر حمية^(١)

فاقم انهيار اعتبارات الفيزياء الكلاسيكية، مع ظهور نظرية الكوانتم، من الحملة التي شنها الرييون والكانتيون على المتافيزيقا كمبحث شرعي في المعرفة الإنسانية. وفي جهد للحد من تطرف المواقف الوضعية والنسبية جرّاء ذلك، قام باشلار، متابعاً مديات التأويل المثالي العقلائي التي افتتحها هايزنبرغ، بالتأسيس لأصالة الواقع الرياضي مفسحاً في المجال لموضوعية ما، بيد أنه، بذلك، صيرها (الموضوعية) إنشاءً نظرياً نزع الصبغة المادّية الجوهرية عن الكون، مُسقِطاً بذلك مبدأ الذاتية وعدم التناقض، ومُحيلًا الواقع إلى اللاواقع.

١. مدخل عام

دفع تطوّر العلم الحديث، والكشوفات التي ولّدها وأفصح عنها، والتقدّمات المعرفية التي أنتجها، بسؤال المتافيزيقا إلى الواجهة على نحو ملفت، وجعل منه إشكالية مركزية تُلقى بظلالها على مذاهب الفكر وتيارات الفلسفة. والسؤال هذا لم يكن يتبدّى في عصور مضت إلا على صورة مختلفة كلياً، ذلك أنه كان يُصاغ كما يلي: ما الكيفية التي بواسطتها يمكن التوفيق بين المتافيزيقا والدين، أو بين المتافيزيقا والعلم الطبيعي؟ وهو سؤال، كما يبدو، وكما هو كذلك في الواقع، تأسّس على افتراض كون المتافيزيقا طريقاً إلى المعرفة لا يُجادل فيه، وأنها تتمتع بنفس ما يتمتع به العلم، أو الدين، من مشروعية معرفية، بغضّ النظر عن جوهر ما تكشف عنه، فافتضى ذلك البحث عن آليات يمكن معها تحقيق توفيق مقنع، نافع ومفيد، بين ما تقودنا المتافيزيقا في دروبه، وبين ما يكشفه لنا العلم، أو يقرّره لنا الدين.

ولم يكن الأتق الذي ولّدها السؤال – لا في اليونان القديمة ولا في تجلياتها اللاحقة

(١) أسناد المنطق والمعرفة في الجامعة اللبنانية.

حتى القرون الوسطى - في سياق توسع المعرفة البشرية وتشابكها، يسمح بتجاوز المتافيزيقا تجاوزاً يكشف عن أفق واضح للتجربة البشرية، وعن منهج قادر على فعل ذلك، ولا بالتخلي الكلّي عن نسق المعرفة الذي كانت تقدّمه وتولّده وتستند إليه. نتج ذلك في العموم، ليس عن ثقة مفرطة أو قناعة راسخة أو حجة لا تقاوم، بل عن سطوة اكتسبت مع الزمن هيمنة شبه كليّة على العقول، وولدت في طريق حضورها إحساساً بالخضوع لرهبتها الشاملة وإغرائها الفريد. فالمتافيزيقا كانت تقدّم نفسها مولدة لرؤية شاملة في العالم، ولموقف كلّي من أشيائه وموجوداته ونظام علاقاته، وتبصر فريد في أبعاده ودلالاته ومقاصده، وفهم مستبطن لعناصره ومكوّناته، مستندة في كلّ ذلك إلى شمول منهجها وتماسك نظام مقولاتها وانسجام منطقها، ومركزة على الاعتقاد بإمكان تمثّل العالم بالفكر، والإحاطة به في شمول ما يتبدّى فيه من معنى الحقيقة أو يتجسّد من الواقعيّة.

ولقد عرفت اليونان القديمة مواقف جريئة - كما هو الحال زمن الشكّك الأوائل، أتباع بروتاغوراس - تشكك في جدوى الفلسفة، وفي قيمة ما تعنيه وتكشف عنه، وتحقّر الطابع الكلّي للمعرفة الذي تبني المتافيزيقا عليه مجدها، مُرجعة المعرفة إلى الحسّ، مؤمنة بالتغيّر في جملة أشياء العالم وعناصره ومظاهره، تغيّراً لا يستقرّ على حال، شاملاً لا يُستثنى منه شيء على الإطلاق، استناداً إلى ما عرفه هؤلاء من مذهب هيراقليطس. وبالتالي، استحالت عندهم إمكانية إصدار أيّ حكم مطلق عامّ، لأنّ ذلك يستلزم أن تكون الفكرة حاضرة في جميع العقول، مع أنّ الحقيقة لا تتجاوز حدود الفرد، وحدود إدراكه المباشر، ولذا يمتنع العلم، وتعدّد الحقيقة بتعدّد الأفراد، وتغيّر بتغيّر الحالات التي تطرأ عليها. وبالتالي، فلا بدّ من أن يكون الإنسان هو مقياس كلّ شيء، ومتى كان الأفراد مختلفين، وكانت الأشياء تتغيّر باستمرار، وكان الحسّ هو وسيلة إدراكنا، تعدّدت حينئذ مدرّكاتنا وتناقضت، فليس هناك شيء يوجد بذاته، أو يوجد بالضبط، والأشياء هي بالنسبة لي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة لك على ما تبدو لك، فتمتنع بذلك الحقيقة المطلقة، وتحلّ محلّها حقائق نسبيّة مؤقتة تعدّد بتعدّد الأشخاص^(٢).

أمّا الشكّك المتأخرون فقد أكّدوا رفضهم لكلّ حقيقة، واندفعوا في الرية إلى أقصى مدى، ولم يعد ثمة، بالنسبة إليهم، حقيقة على الإطلاق يمكن أن تُدرك؛ لأنّ الإنسان لا يملك أداة إدراك صحيح، إذ العقل لم يعد موضع ثقة، وغيره من الأدوات لا يقودنا إلّا إلى

(٢) فاتن عبد العظيم، الفلسفة قبل سقراط (القاهرة، ١٩٨٤م)، الصفحتان ١٦٥ و ١٦٦.

الظواهر، ويعجز عن أن يحيط علماً بالحقائق. وإذا كان الأمر كذلك، فإن ما يبدو في نظر الإنسان صحيحاً، يمكن أن يكون نقيضه صحيحاً بنفس القوة، وإذا كان الإنسان يجهل حقيقة الأشياء فلا بد أن يمتنع عن إصدار أي حكم، ويقول حينئذٍ، لا أدري.

لكن مثل هذه المواقف الشكّية لم تكن تقصد المتأفزيقا في عموم ما تعنيه، إذ هي مواقف معرفيّة متأفزيقيّة كذلك، وهي تستبطن في جملتها موقفاً من الإنسان والوجود، ومن المعرفة والحقيقة، قائماً على التأمل العقلي، وعلى قناعات نظريّة، ومعتقدات ودعاوى تستند في تأكيد مشروعيّتها على تناقض المتأفزيقا نفسها. ولأجل ذلك كان يُنظر إليها على الدوام كمّتاأفزيقا مضادّة، أو كردة فعل فلسفيّة متأفزيقيّة على مذاهب توكيديّة، وعلى الثقة المفرطة للإنسان بنفسه وبقدراته على المعرفة والفهم، وعلى اكتشاف نظام العالم القائم في ثبات أشيائه واضطراد نظامه واستقامة قوانينه... فهم ريبّيون شكّيون - بالمعنى المتأفزيقي لا المنهجيّ - في موقفهم من العالم والإنسان ومن المعرفة والوجود. ومذاهبهم، بالتالي، بقدر ما أفسدت على المذاهب القائمة الطاغية دعتّها واستقرار بنيانها ورسوخ سلطتها، قدّمت لها خدمات جليلة، لا يُشكل جهد سقراط في سياقها إلّا مثلاً واضحاً على ذلك. إذ دفعت موجة الشكّ تلك المتأفزيقا إلى أن تتبصر عناصر الضعف في نظامها العقليّ ومنهجها، وفي منطقها وأدوات إنتاجها، مستفيدة من عناصر الضعف التي كانت تغلغل في كلّ مذاهب الشكّ، لتأكيد مشروعيّة دعاواها الكلّيّة ورؤاها وطرانقها في المعرفة والحقيقة، ووسائل تبصرها للعالم والوجود. ولم يخلُ زمن على الإطلاق، مذ عرف البشر الفلسفة بمعناها الواسع، من معارضة للمتأفزيقا، تارة على شكل مذاهب ريبّيّة، وأخرى على شكل مواقف دينيّة لاهوتيّة تحتكر الحقيقة وتعبّر عنها، وثالثة باسم العلم. وهي، بالرغم من حضورها الشامل وجاذبيّة مضامينها، كانت تنبت إلى جانبها، بين الحين والآخر، مواقف تندّد بالغرور المفرط الذي تقدّم به الأنظمة المتأفزيقيّة الشاملة نفسها، أو بالثقة الجوفاء التي تبدّى في عرضها لمناهجها في رؤية العالم ونظام أشيائه، وفي لغتها النبويّة التي تعرض بها قناعاتها حول علاقات العالم وقوانينه. وهي راحت تُبرز، كذلك إلى السطح، الخواء العميق الذي تخفيه كلّ متأفزيقا كليّة الطابع وراء غرورها البارز وثقتها الظاهرة. ولقد قرّر يكون Bacon أن كلّ ادّعاء متأفزيقيّ شامل يكشف عن إخفاقيّ عظيمين لازماً كلّ انشغال من هذا القبيل، الأوّل هو عجز المتأفزيقا عن أن تقدّم حلاً واحداً نهائياً لكلّ مشكلة من المشاكل التي انشغلت بها؛ والثاني هو التضارب، الذي يبلغ حدّ التناقض، بين مذاهب يدعي كلّ واحد منها أنه يعبر عن الحقيقة ويمسك بشروطها، وينطوي على الوسائل الكفيلة بتعبيد الطريق

لبلوغها. فالمتافيزيقا، إذا، تُبرز يقينها المفرط - في العموم - بقضاياها، أكثر مما تقصد توكيد موضوعية ما يشكل مضمونها الجوهرية أو ما تعمل على كشفه.

لكن مثل هذه المواقف كانت تتبدى في الجملة كأصوات استثنائية، أو عارضة، فالغرور الذي امتلأت به المتافيزيقا على مدى الزمن، والذي منحها استعلاءها الفريد وثقتها المفرطة بنفسها، ما كان يسهل تجاوزه. وثمة شيء ضروري كان ينبغي أن يتبدى في سياق تجربة البحث عن المعرفة واكتشاف العالم ليصبح ممكناً تحطيم ذلك الغرور وإسقاطه، وما كان ذلك ممكناً إلا عبر شهادة عيان ورؤية مباشرة وتحقق ميداني يكشف عن أن المتافيزيقا ليست فقط تجربة خاوية لا تسمح لنا بزيادة معارفنا عن العالم، ولا تساعدنا على اكتشاف علاقات أحيائه والتبصر في نظام قوانينه، ثم استثماره واستغلال ما فيه من مناحي النفع والجدوى في تحسين شروط حياة البشر، بل هي كذلك مُضِلَّة إذ تُجرِّد، ومُعيقة إذ تسلخنا عن تجربة الواقع الثرية الغدّة والمتدفقة لتضعه في نظام تمثيل كلي للعالم، لا يتيح لنا سوى تصويره بالفكر.

ولقد كان مثل هذا الشيء الضروري هو ما وفره العلم التجريبي في مرحلة من مراحل تطوره، أعني في القرن الثامن عشر وما تلاه. فلقد قدّم العلم هذا نفسه على أنه كشافٌ لخفاء عالم الطبيعة - الذي ظلّ مستغلقاً لقرون طوال على كلّ نظر متافيزيقيّ وتأمل من هذا القبيل - وغموضه، ومُسقط لتعاليه وامتاعه، مندفعاً إلى المناطق التي امتنعت على مدى الزمن على الفهم والاستيعاب، والشرح والتفسير، وبالتالي على الاستثمار والانتفاع، موضوعاً في دائرة ما لا يمكن إخضاعه أو تذليله أو السيطرة عليه أو تفكيك رموزه وفرض سحره. ولقد كانت تقدّماته المطردة تؤكد نفسها، إذ تكشف بالخير والعيان المباشر عن منافعها الجمّة وآثارها الكبيرة، وكانت كشوفاته المذهلة والمثيرة تقلّل أمامنا دائرة المجهول الذي كان يمنح المتافيزيقا على الدوام مشروعية استمرارها من خلال تعريفها له بوضعه في سياق رؤية لنظام كليّ للأشياء، يخفيه أكثر مما يظهره، ويطمسه أكثر مما يكشف عنه.

ولقد راح العلم التجريبي يؤكّد حضوره في الثقة التي ولّدها، فيما يتصل بمناهجه وطرائق اختباره وتبصره، وبأدواته ووسائله، ثم كذلك بالكيفية التجريبية التي راح ينظر بها إلى العالم الذي شكّل موضوعه الأثير، وميدان عمله المباشر، وحقله الخاص، أعني ظواهر عالم الطبيعة، وبالطرائقية التي يخبر بها معارفه... وهي ثقة لم تشكل فقط قاعدة ارتكاز لكلّ تجاوز مستقبليّ للمتافيزيقا التقليدية، بل كذلك مدخلاً لتقليص دائرة ما يُشكل موضوعها، إذ راح العلم يقتطع شيئاً فشيئاً من ميدانها الذي لعبت فيه لأزمان طويلة، ويحتاج دائرة

بجالها الذي تفرّدت به على مدى الزمن، ليس فقط بادّعاء احتوائه كعنصر يشكّل مادّة تعرّف أو تبصّر أو تأمل، بل بادّعاء امتلاك قدرة تمثله بالفكر. وسوف ننتظر حتّى يجيء نيوتن Newton على وجه الدقّة ليصبح الحديث عن تغيير جذريّ في طبيعة العلم الطبيعيّ أمرًا ممكنًا، وليمكن معه الحديث عن استثمار منجزاته لتغيير شروط النظر في المعرفة البشريّة كلّها، كما صنع هيوم Hume وكانط Kant بعد ذلك بقليل. لكنّ هذه الخطوة سوف لن تكتمل إلّا وسط مناخ عاصف، كابّدّه العلم وهو يختطّ طريقه متجاوزًا إخفاقاته ونجاحاته معًا، مرّاكمًا تجاربه وإنجازاته، ومعابنا هزّاته الفريدة التي كانت تجذبه في خضمّها، إلى الوراثة تارة وإلى الأمام أخرى، لتتجلّى في أبلغ صورة في الفيزياء الكوانتيّة، التي هدّمت مفاهيمها كلّ مفاهيم الفيزياء الكلاسيكيّة وتأويلاتها الفلسفيّة.

٢. في إمكانيّة المتافيزيقا كعلم: (هيوم وكانط)

كان هيوم أحد أعظم فلاسفة العصر الحديث، ويكاد يتبدّى جهده الفريد والأكثر أهميّة وإسهامه الرئيسيّ، في نقده لمبدإ السببيّة وتفكيك فكرة الاقتران الضروريّ بين الظواهر، وهو الإسهام الذي سوف يبقى يقود الفلسفة الإمبرييّة (التجريبية) الإنكليزيّة إلى أوجها، كمذهب في المعرفة يقرّر أنّ الخبرة الحسيّة هي المصدر الوحيد لما نعلمه عن العالم في مواجهة كلّ مذهب فطريّ أو قلبيّ في المعرفة، ويؤسّس لنزعة وضعايّة متطرّفة يشكّل إقصاء المتافيزيقا باسم العلم التجريبيّ الوضعيّ إحدى أهم مكابذاتها، بدءًا بماخ Mach وبوانكاريه Poincaré، وصولاً إلى رسل Russell وفتجنشتاين Wittgenstein ومور Moore، وانتهاء بكارناب Carnap وشليك Schlick وهايزنبرغ Heisenberg ورايشنباخ Reichenbach وآخرين^(٣). وهي نزعة لن يقلل من جموحها، أو يبدّد اندفاعها، التنبيه الكانطيّ فيما بعد، ولا تداعياته عند باشلار Bachelard ودوبري Dupré وإيلمو Ulmo، ولا موقف كلّ أولئك الذين هاجموا العلم انتصارًا للموقف متافيزيقيّ من العالم، كانوا يرون أنّه يبقى ضرورة لا يمكن استغناء البشر عنها على الدوام، كما هو الحال مع الوجوديّة، أو الظاهراتيّة، أو الماركسيّة، أو المدرسة النقديّة لفرانكفورت فيما بعد.

ولأنّ هيوم سوف يُستمر في هذا السياق إلى أبعد مدى وأبلغه، مُظهرًا بشدّة في قبال كانط وعلى الضدّ منه، فإنّه من الضروريّ أن نفحص بدقّة طبيعة ما كان يرمي إليه ويقصده

(٣) دافيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشريّة، ترجمة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٨م)، مقدّمة المترجم.

من محاولة مجاوزة المتافيزيقا باسم العلم واستناداً إليه، وأن ندقق في أنه إلى أي حد كانت التجريبية التي عبر عنها واكتملت في سياق تبلور النزعة التجريبية المثالية في زمنه مع كون Comte وبركلي Berkeley، تجريبية قاطعة مع كل متافيزيقا ممكنة أو رؤية متافيزيقية، وأنه هل يستقيم في تصويب مقصدها تنبيه كانط إلى ما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار عند فحصنا الرؤية الخاصة لهيوم في سياق إعادة تكوين شروط الفهم البشري، وإمكان قيام معرفة موضوعية ونقدية بالعالم؟

يعتبر هيوم، في كتابه البحث عن الطبيعة الإنسانية، أن «المتافيزيقا لم تتقدم كسائر العلوم، وأن المشتغلين بها غارقون في بحر الجهل، ولا يجدون حلاً لأهم المسائل التي تعرض أمام العقل الإنساني». ويتابع، «إن المتافيزيقا ليست علماً بالمعنى المفهوم، وهي إنما تنبع من الجهد غير المثمر للغرور الإنساني الذي يبحث في موضوعات خارج نطاق الفهم، أو أنها تنبع من عمل الخرافة التي لا تقوى على الدفاع عن نفسها على أرض صلبة، وبالتالي، فهي تتوسل هذه المغالطات والأوهام لتدافع عن ضعفها، ويبدو أن هذه المغالطات قد تم قبولها منذ فترة طويلة على أنها حقائق، وعلينا أن ندعو إلى مناقشتها»^(٤).

ولا ترجع ضرورة مناقشة المتافيزيقا عند هيوم إلى ما تدعيه من القدرة على الإحاطة بالحقيقة في كل مستوياتها فحسب، ولا في منهجها العاجز، ولا في حججها التهافتة كذلك، بل أيضاً في ما تتوسل من لغة غامضة ملتبسة، وما تلجأ إليه من عبارات متحررة، وفي التباس مضامينها التي تعبّر عنها من قبيل القوة، الطاقة، إلخ. فإذا كانت المتافيزيقا قد تلكت عن التقدم كسائر العلوم، فأحد أسباب ذلك غموض أفكارها وتعدّد معاني ما تستعمله من ألفاظ^(٥). لكن ذلك لم يكن يحتم على هيوم الاستغناء التام عن كل قضية متافيزيقية، ولا التخلي عن جملة ما تشكل منه من مقولات، وهو شيء، لم يصنعه نيوتن نفسه حينما

(٤) انظر،

T. Hondrich and A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief: a Study of His First Inquiry* (London-New York: Humantis Press, International Library of Philosophy and Scientific Method), 7th Edition, p. 10.

(٥) يقول، «وتمثل العقبة التي تقف أمام تقدمنا في العلوم الأخلاقية أو المتافيزيقية في غموض الأفكار والتباس معاني المصطلحات» (D. Hume, *an Enquiry Concerning Human Understanding* (Oxford, 1975), p. 61. ويتابع، «إذا كانت الفلسفة الأخلاقية قد تلكت في تقدمها عن العلوم الطبيعية والرياضية فذلك معناه أننا يجب أن نقف مجهوداً أكبر وعناية أكثر لإزالة ما يعوق تقدمها من عقبات». المصدر نفسه.

ويقول، «لا توجد أفكار في المتافيزيقا أكثر غموضاً وأبعد عن الوضوح من أفكار من قبيل الطاقة، القوة، التي تعتبر ضرورية جداً بالنسبة لنا كي نعالج كل بحوثنا، ولذلك سنحاول أن نقدم في هذا الجزء، معاني دقيقة لهذه المصطلحات. وبتلك الوسيلة سيؤول جزء هام من ذلك الغموض الذي يعتبر موضوع شكوى كبيراً جداً في هذا النوع من الفلسفة». المصدر نفسه، الصفحتان ٦١ و ٦٢.

رسخ فيزياءه على مطلقات ستبقى قائمة حتى بداية القرن العشرين، بل هو يحتم على وجه الدقة بذل أكبر جهد ممكن وعناية لإزالة ما يعوق تقدمها من عقبات. المطلوب، إذاً، تخليص المتافيزيقا من أوهامها، وتأسيس منهجها، وتحديد موضوعاتها، وتطوير أهدافها. وهيوم إذ يجتث^(٦) بمعوله الهدام أو هام المتافيزيقا التقليدية حول طبيعة النفس البشرية، مثلاً، وأصل العالم ومصيره والطبيعة الإلهية، فهو إنما كان يهدف إلى تحويل المتافيزيقا إلى علم دقيق مُحكم، يستطيع تحقيق تقدم مثل التقدم الذي حققه العلم الطبيعي والرياضي. لم يكن هيوم، إذاً، يرفض المتافيزيقا بشكل مطلق، بل كان يرفض الأشكال التقليدية لها، ويطمح إلى البحث عن قيام متافيزيقا جديدة يمكن أن تكون علمًا، وهو حدس أن مفتاح مثل هذا الطموح إنما يرتكز إلى إجابة محدّدة عن سؤال، من دونها لن يبلغ جهده مبلغه، عن سؤال يتصل في جوهره بالكيفية التي تكون فيها الأحكام القبلية التركيبية ممكنة^(٧).

ولقد كانت إجابة الفلاسفة على هذا السؤال تتأرجح على الدوام بين الشك في تحققها، وبين التناقض في أحكامها على ما بيّن كانط، الذي رأى أن منشأ ذلك كان في أن أحدًا من الفلاسفة لم يفكر في مثل هذا السؤال في وقت مبكر، وفي الفرق كذلك بين الأحكام التركيبية والأحكام التحليلية^(٨).

والملفت أن هذا السؤال الذي سوف يمنحه كانط جُلّ جهده العقلي، كان هيوم قد اقترّب منه أكثر مما فعل أيّ فيلسوف آخر عندما ميّز بين هذين النوعين من الأحكام تمييزاً واضحاً من خلال التفريق بين نوعين من الموضوعات التي يتناولها التفكير البشري، موضوعات تتعلق بالعلاقات بين الأفكار، وموضوعات تتعلق بأمر من أمور الواقع، والأولى هي موضوعات الرياضيات، والثانية موضوعات العلوم الطبيعية^(٩). لكن هيوم لم يتمكن من تحديد السؤال تحديداً كافياً، ولم ينظر إليه في عمومته. وسوف يتجلّى جهد كانط النظري كمحاولة من جهة للإجابة على هذا السؤال، لكن مُركّزاً من جهة ثانية على الاقتراحات التي قدّمها هيوم، الذي لم يتمكن على وجه الدقة من أن يدي دلالاتها الكاملة وإمكاناتها كما ينظر كبلستون^(١٠) Coplestone.

Hume's Philosophy of Belief: Introduction of the Philosophy of Mind, pp. 46-73. (٦)

Kant, Critic of Pure Reason, trans. L. W. Beck, p. 55. (٧)

Ibid. (٨)

Hume, an Enquiry Concerning Human Understanding, p. 25. (٩)

Copleston, a History of Philosophy, vol. 6, Wolf to Kant, pp. 47-48. (١٠)

ولقد قرّر كانط أنّ الإجابة على مثل هذا السؤال سوف تبقى متافيزيقية، بمعنى أنّ المتافيزيقا وحدها هي المخولة أن تجيب على سؤال: كيف تكون الأحكام التركيبية القلبية ممكنة؟ وعبر هذه الإجابة وحدها سوف تتمكن من الإجابة على سؤال أكثر محورية ينتظم المشروع الهيومني-الكانطي برمته حوله، وهو: ما الإنسان؟ وهو سؤال يتفرّع إلى أسئلة ثلاثة:

١. ما هي حدود العقل الإنساني؟

٢. ما هي آفاق الأمل الإنساني وحدوده؟

٣. ماذا ينبغي على الإنسان أن يعمل؟

ولأجل ذلك تفرّع البحث عند هيوم إلى جوانب ثلاثة: المعرفة، الشعور والأخلاق؛ واقتفى كانط أثره هذا من غير تغيير.

ولقد عالج هيوم السؤال الأول في رسالته في الطبيعة البشرية متناولاً فيها الفهم الإنساني، ثمّ العواطف، ثمّ الأخلاق. أما كانط فعالج الفرع الأول من سؤال «ما الإنسان؟»، وهو المرتبط بالمعرفة، بإسهاب، في كتاب نقد العقل المحض، والفرع الثاني، المرتبط بالشعور، في نقد ملكة الحكم، والثالث، المرتبط بالأخلاق، في نقد العقل العملي. والثاني من هذه الكتب هو واسطة العقد، وإن تأخّر تاريخ تأليفه، فهو يردم الهوة بين حال الطبيعة وحال الأخلاق، أو بين مفهوم الطبيعة الحسّي، وبين ميدان الحرّية المتعالي على الحسّ حسب كانط، إذ لو صحّ أنّ هناك هوة كبيرة بين ميدان الطبيعة الحسّي، وميدان الحرّية المتعالي على الحسّ، وأن لا مجال البتّة للمرور من الأول إلى الثاني كما لو كانا عالمين مختلفين، فإنّنا، مع ذلك، لا يمكننا إلا أن ندرك تأثير الأول في الثاني. إنّ الانسجام الذي هو أساس المتعة يجعل من غائية الطبيعة بمثابة الواصل بين ميدان الطبيعة وميدان الحرّية^(١).

ولقد أعاد هيوم كتابة ما يتّصل بالطبيعة البشرية في كتابه بحث في الفاهمة الإنسانية، وما يتّصل بالأخلاق في كتابه بحث في مبادئ الأخلاق، ولم يُعد أصلاً كتابة ما يتّصل بالشعور. وكذلك صنع كانط، حينما كرّر أفكاره حول ملكة الفهم في كتابه مقدّمات لكل متافيزيقا ممكنة، وحول الأخلاق في كتابه تأسيس متافيزيقا الأخلاق.

(١١) جان لاكروا، كانط والكانطية، ترجمة نسيب عبيد (بيروت: المنشورات العربية، الطبعة ١)، الصفحة ٩ إلى ١١.

وبالرغم من وجوه الاختلاف الكثيرة بين مشروعي الفيلسوفين، فإنّ طمورهما كان يتجسّد في محاولة تحديد المبادئ التي يُفترض أنّها تبين، بالنسبة إلى كلّ علم، حدود كلّ فضول بشريّ، كما عبّر هيوم، دافعاً باتجاه صيرورة المتافيزيقا فعل نقد للفهم، أو للأخلاق، أو للأدب، أو للفنّ، أو حسب تعبير كانط، «نقدًا للعقل المحض، أو العمليّ، أو ملكة الحكم»^(١٢).

وإذا تحدّد جوهر الأساس الفلسفيّ لمشروعي الرجلين، فإلى أيّ مدى شكّل كلّ واحد منهما استئنافًا للمتافيزيقا في صورة علم شبيه بعلم الطبيعة، وما الذي كان ينبغي أن يطالها لتبلغ ذلك؟

لقد اتّخذت المتافيزيقا على مدى الزمن دلالات متعدّدة، فهي، مثلاً، «دراسة شاملة لما هو جوهريّ في المعرفة والتفسير والوجود»^(١٣)، ممّا يعني أنّ موضوعها شيء قد يتجاوز الخبرة، أو أنّها «دراسة العقل وحدود الكائن الإنسانيّ» وفق منهج قبليّ أكثر منه تجريبيّ، مقترحة مراجعة الأفكار التي على أساسها نفكر في العالم، وفي التغيّرات التي تصيب هذه الأفكار، أو هي، «البحث عن طريقة جديدة في الكلام».

والمذهب المتافيزيقيّ الذي يقدّم نفسه على أنّه اقتراح حول مراجعة أفكارنا، والدعوة للنظر إلى العالم على نحو جديد، لن يُقدّم على أنّه مجرد اقتراح، بل على أنّه صورة للأشياء كما هي في حقيقتها، لا كما تظهر لنا في صورة مضلّلة، أي إنّها وصف للواقع في مقابل الظواهر. وحينما يبدأ المتافيزيقيّ بما هو جوهريّ في الوجود، فسوف يقود ذلك لتقائماً إلى التأكيد على أنّ ما يراه جوهريّاً هو وحده الذي يوجد على وجه الدقّة، وأنّ ما عداه ظواهر. ومثل هذا التمييز حينما تبلغه المتافيزيقا، فإنّه سوف ينتهي بها إلى التمييز بين ما يقع داخل الخبرة وما يقع خارجها، وإذا كان حينئذ الاهتمام بالخبرة التي تقع عند حدود ما هو جوهريّ، هو الأساس في كلّ نظرٍ متافيزيقيّ، فإنّ منهج التفكير في ذلك حينها سوف يكون لا-تجريبيّاً.

Kant, *Critic of Judgment*, trans. Meredith (Oxford: Oxford University Press, 1957), p. 14.

(١٢)

(١٣) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣م)، الصفحة ١١٥. ويلاحظ حول معاني المتافيزيقا:

W.R. Carter, *The Elements of Metaphysics*, (New York, 1990), ch. 1, "What is Metaphysics", p. 12.

ويلاحظ طبيعة استعمالها عند أرسطو وما تلاه:

C. A. Baglis, *Metaphysics*, Intro., pp. 1-2.

R. George, *Classical and Contemporary Metaphysics* (New York, 1962); Aristotle, bk. 4, pp. 4-7.

وعليه، فمهما كان المعنى الذي يُعطى للمتافيزيقا فإنه سوف يقودنا في النهاية إلى المعاني الأخرى بشكل أو بآخر. وهيوم وكانط كلاهما سوف يتبديان متافيزيقيين بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنهما يمارسان جهداً معرفياً شاملاً يقصد إلى تحديد ماهو جوهري في المعرفة والتفسير والوجود، ويدرسان العقل البشري في حدود الكائن الإنساني، ويدعوان إلى مراجعة مجموع أفكارنا وتغيراتها، ويطمحان إلى الكشف عن طريقة جديدة في الكلام.

لكنهما مع ذلك يتكرران لدعوى أن موضوع المتافيزيقا شيء يتجاوز الخبرة، وأن منهجها ليس تجريبيًا، في سياق سعيهما لاستبعاد كل معنى للمتافيزيقا يخرجها عن دائرة العلم، ويدخلها دائرة الرؤى والأحلام.

متافيزيقا كانط، كانت نقدًا للعقل وملكة الحكم والأخلاق، أي إنها فحص للملكات الإنسانية بهدف الكشف عن حدودها لتقرير إمكان قيام المتافيزيقا بوجه عام، وتحديد مصادرها، ومداها وشروطها. وجهد هيوم كان محاولة لإقامة المتافيزيقا علمًا دقيقًا من خلال جعل موضوعها تحليل الطبيعة البشرية بطريقة منظمة^(١٤) بهدف الكشف عن مبادئها. إذًا، فهما يطمحان إلى نظرية عامة عن تلك الطبيعة، تُبين الأسباب التي جعلت الكائنات البشرية، تفكر، تدرك، تشعر وتُفعل^(١٥). وهذا يعني أن المتافيزيقا تطمح إلى أن تكون علمًا للإنسان من خلال تساؤلها عن مبادئ المعرفة والأخلاق والعواطف وشروطها، حسب هيوم، أو أنها تبحث عن الشروط الأولية للعقل المحض والعملية وملكة الحكم كما عند كانط^(١٦).

فما رفضه الرجلان، إذًا، ليس هو المتافيزيقا بشكل كلي، بل تلك التي تحاول أن تتجاوز عالم الوقائع لتمتد بأفكار العقل إلى ما يجاوزه من غير أن تؤسس على قواعد^(١٧).

ومثل هذه المتافيزيقا التي تُقترح علمًا للإنسان هي ذات أهمية جوهريّة لكل العلوم الأخرى^(١٨) التي تخضع للملكات الإنسان وتحكمها طاقاته وقدراته^(١٩)، وهي تقدّم نفسها

(١٤) أورمسون وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، مراجعة زكي نجيب محمود (القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م)، الصفحة ٣٥٧.

(١٥) انظر،

Hume, *Abstract of a Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, (London: Oxford, 1925), p. 6.

Ibid.

Ibid, p. 3.

W. Wood, *Kant's Rational Theology* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1978), p. 12; Hume, *A Treatise on Human Understanding*, p. 60

Bassoon, *David Hume*, p. 20.

(١٩)

- حسب هيوم - كنسق تامّ للعلوم، معتمدة على أساس جديد تمامًا، هو الوحيد الذي يمكن للعلوم أن تقوم عليه بشكل آمن^(٢٠). وكما يتّضح هنا، فإنّ مثل هذا النمط من التفكير يقود تلقائيًا إلى افتراض المتافيزيقا - كعلم للإنسان - علمًا يجاوز الخبرة، ويعتني بموضوعات لا تقع ضمن حدودها. أوليست مراجعة أفكارنا التي على أساسها نفكر في العالم، والبحث عن طريقة جديدة في الكلام شيئين يتخطيان حدود إدراكنا المباشرة وانطباعاتنا؟

لقد أراد هيوم، في الحقيقة، إدخال منهج التجريب في قضايا المتافيزيقا التي يطمح إليها وينشدها، لتستند إلى ما هو موثوق من المعطيات، ولتبنى منهجها على ما تبتي عليه العلوم من طرائق. لكنّه كان يدرك أنّ مثل ذلك يتطلّب منه، ليس فقط تحديد الوسيلة التي بها نحصل على المعرفة من عالم الطبيعة، بل تحديد الآلية التي بها ننظّم قوانين الواقع، أو التي نفسر بواسطتها الظواهر المدركة ونتنبأ بالمستقبل، وهو وجد ذلك في تفسيره النفسي لتولّد القوانين، من خلال ما أسماه بدّاعي المعاني. فالقوانين تنشئها الذات انطلاقًا من الشعور البسيط الذي تشعر به، فالولد الذي يحرق يده بالنار، عندما يتذكّر الألم، يتعد تلقائيًا عن النار مرّة أخرى، ويؤمن بأنّه لو اقترب منها من جديد فسيحترق. فالقوانين، إذاً، وليدّة تداع لعوامل شعوريّة فيزيائيّة تحصل تلقائيًا في النفس ويقود بعضها إلى بعض. ومثل هذا النزوع النفسي سوف يكون موضع رفض تامّ من قبل التجريبيّة المعاصرة كما سوف يأتي.

وعلى كلّ حال، فإذا كان طموح هيوم هو في الأساس القضاء على غموض الأفكار المتافيزيقية من خلال تحليل العقل الإنساني وملكاته وطاقاته وحدوده، فهو في طبيعة متافيزيقي القرن الثامن عشر، الذين سيشتكل مثل هذا الموضوع ميدانهم الأثير، وموضوع كلّ تأمل متافيزيقي بالنسبة إليهم.

ولقد فطن هيغل إلى أنّ هيوم نفسه، بالرغم من أنّه يدرج جهوده في إطار ما سُمّي بالتجريبية العلمية مع بركلي وكونت، يبقى متافيزيقيًا بالمعنى التقليدي للكلمة، وهو يدلّل على ذلك فيقول، «إنّها تستخدم - فلسفة هيوم - مقولات متافيزيقية مثل القوّة، الواحد، الكثير، العمومية واللامتناهي... وهي تتابع هذه المقولات وتستخرج منها نتائجها، وهي تفترض بذلك مقدّمًا الصورة القياسية وتستخدمها، دون أن تدرك طوال الوقت أنّها تتضمّن في جوفها المتافيزيقا، وأنّها تستعملها وتستفيد منها ومن تراكيبيها ومقولاتها بأسلوب غير

نقدّي يخلو تمامًا من التفكير»^(٢١).

نعم، التحليل النفسي الذي انتهجه هيوم - حسب هيجل Hegel - والذي يبدأ من التعيين، يعطيه ميزة لها اعتبارها يتفوق بها على التفكير المجرد الذي كانت تأخذ به المتافيزيقا التقليدية. فهو يؤكد الفروق بين الأشياء، وتلك مسألة بالغة الأهمية، لكن هذه الفروق ليست قبل كل شيء سوى صفات مجردة، أعني أفكارًا، ولقد قيل، إن هذه الأفكار هي الماهيات الحقيقية للأشياء، وهكذا نرى البديهة التي أخذت بها المتافيزيقا التقليدية تعود إلى الظهور من جديد، وهي القول بأن حقيقة الأشياء تكمن في الفكر^(٢٢).

أما كانط فلقد كان مُفتتحُ قوله في المتافيزيقا حرصه على أن تندفع مُتقدمة إلى الأمام كما صنع غيرها من العلوم. وهو عبّر عن ذلك بقوله، «إذا كانت المتافيزيقا علمًا، فلم لم تصادف استحسانًا دائمًا مثل سائر العلوم؟ وإن لم تكن كذلك فلم تفاخر بذلك، وتعزّي العقل الإنساني بالآمال التي يتعطّش إليها ولا يحققها أبدًا؟ إننا يجب أن نتأكد جيدًا... من طبيعة هذا العلم المزعوم، لأننا لا نستطيع أن نستمرّ طويلًا على هذا الحال، إذ بينما تتقدّم جميع العلوم الأخرى في سيرها دون توقف، فإنه يكاد يكون من السخرية أن هذا العلم الذي يريد أن يكون الحكمة بعينها، والذي نهتدي بوحيه، يقف جامدًا في مكانه لا يتقدّم خطوة»^(٢٣). لقد كان كانط يهدف، إذًا، إلى إنقاذ المتافيزيقا، باكتشاف الشروط المعرفية التي تجعلها علمًا، لكن ذلك كان يتطلب مُسبقًا الإجابة على سؤال أسبق هو: هل المتافيزيقا ممكنة كنزوع طبيعي في الإنسان؟ وكان هيوم أكد ذلك على وجه الدقة حين ربط بين المعرفة والطبيعة الإنسانية، لكن كانط أراد مدخلًا للإجابة على سؤاله المركزي فقال، «على الرغم من أننا ننظر إلى المتافيزيقا على أنها قد أخفقت الآن في محاولاتنا، فهي مع ذلك علم ضروريّ تمامًا لطبيعة العقل البشري». وتابع، «إننا مهتما وجّهنا إليها من انتقادات، فسوف نعود إليها دائمًا... لأننا مهتمون هناك بغايات أساسية، غايات لا يحصى للمتافيزيقا عن أن تنشغل بها على الدوام... فهي في النهاية وسيلة لغايات أساسية وضرورية للإنسانية، ولذلك فالمتافيزيقا هي تمام كل ثقافة للعقل البشري»^(٢٤)، لكن إثبات إمكان المتافيزيقا علمًا

(٢١) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، الطبعة ١، ١٩٨٣)، المجلد ١، الصفحة ١٣٩.

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٤١ و ١٤٢.

(٢٣) كانط، مقالة لكل متاليزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا، ترجمة نازلي حسين (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م)، الصفحة ٤٢.

(٢٤) محمود رجب، المتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (مصر: دار المعارف، ١٩٨٦)، الصفحة ٢٣ و ٢٤.

حسب كانط لا يكفي فيه تأكيد نزوع الطبيعة الإنسانية نحوها، بل لا بدّ من أن يمرّ عبر نقد شامل للمعرفة العلمية^(٢٥).

ولقد رأيناه يُخضع هذا النقد لمبدأين. الأول، هو أننا لا نعرف إلا الظواهر؛ والثاني، أنّ الموضوعات، أو التجربة، تنتظم وفقاً لتصورات الذهن – هما مبدآن مرتبطان أشدّ الارتباط، لأنّ الموضوعات إذا كانت تنتظم وفق تصورات العقل، فموضوعات المعرفة هي الظواهر لا الأشياء في ذاتها^(٢٦). والمعرفة الحسيّة لا تتمثّل الأشياء في ذاتها، بل كما تؤثر فقط في حواسنا^(٢٧). ومعارفنا التجريبية إنّما تتعلّق بالظواهر، أمّا الأشياء في ذاتها فنحن لا نعرف عنها شيئاً، وعالم الظواهر لا يدرك بوصفه واقعاً موضوعياً إلا بسبب انتظام وقائعه وفقاً لبعض التصورات المشتركة لبني البشر^(٢٨). لكنّ هذه المثاليّة لا تمسّ وجود الأشياء، التي لم يشكّ كانط أصلاً في وجودها، مؤكداً أنّ القضية التي دافع عنها المثاليّون التقليديّون، منذ المدرسة الإيليّة حتّى بركلي، هي أنّ كلّ معرفة تُستخلص بالحواسّ ليست إلّا وهماً، وأنّ الحقيقة لا توجد إلّا في أفكار الذهن المجرد والعقل الخالص، «والمبدأ الذي يحكم مثاليّته هو أنّ كلّ معرفة للأشياء تُستخلص من الذهن المجرد فحسب ليست إلّا وهماً، فالحقيقة لا توجد إلّا في التجربة، وهذا بالضبط عكس المثاليّة بمعناها الصحيح»^(٢٩).

ما يقصده كانط، إذاً، من مثاليّته هو إنكاره لأن يكون الزمان والمكان تجريبيين واقعيين، مفترضاً أنّهما حدسان قليّان سابقان عليها^(٣٠). فهو لا يطمح منها إلى أن تكون نظريّة لردّ العالم المحسوس إلى مجرد مظهر^(٣١). بل يقصد القيام بعملية تقويم للمعرفة التجريبية من جديد. وهو لم يكتف بتأكيد أهميّة تفسير إحساساتنا، كما صنع ديكارت Descartes، ولا بتطوير آراء الفلاسفة التجريبيين وأفكارهم المتعلقة بالانطباعات بوصفها تمثلاً للعالم، بل أكّد على أنّ التوصل إلى المعرفة عن طريق الحواسّ يتمّ عبر مرحلتين: الأولى، تنظّم إحساساتنا وفقاً لتصوّر المكان والزمان القبليّين، والثانية، تركّب هذه الإحساسات وفقاً لتصوّرات الذهن المجرد. وتصوّر الأشياء الطبيعية هو أحد هذه التصوّرات، والتصوّر الآخر هو العليّة.

(٢٥) الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مصدر سابق، الصفحة ٢٤.

(٢٦) نازلي حسين، النقد في عصر التنوير، كانط (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٦م)، الصفحة ١٠٨.

(٢٧) مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا، مصدر سابق، الصفحة ٨٩.

(٢٨) J. Trusted, *Physics and Metaphysics*, (London and New York: Routledge, 1994), p.122.

(٢٩) مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا، مصدر سابق، الصفحة ٨٩.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٦.

(٣١) المصدر نفسه، الصفحة ٩١.

ويرتّب على ذلك أن العالم الذي ننظر إليه بطريقة موضوعية على أنه واقعي هو عالم الأشياء التي يؤثر بعضها في بعض وفقاً لقانون السببية^(٣٢). بذلك يصبح بمقدورنا أن نقول بدل، «إنّ معارفنا تتطابق مع الأشياء، أنّ الأشياء إنّما تخضع لمعارفنا»^(٣٣). فتقام معارفنا حينئذ وفق شروط عقلنا النظري^(٣٤). لكنّ القول باستقلال تصوّرات العقل المجردة ومبادئه الخالصة عن التجربة لا يمكن أن يسمح لنا أن نفسر بواسطتها أي شيء خارج ميدان الحس، لأنها لا تفيد إلّا في تعيّن الصورة المنطقية للأحكام فحسب بالنسبة إلى العيانات المعطاة، ولما كنّا لا نجد أثراً للعيان خارج نطاق القوة الحاسة، فإنّ هذه التصرّوات ليست لها، إذاً، أية دلالة، لأننا لا نستطيع أن نمثّلها على أيّ نحو عينا. إنّ عقلنا ليس ملكة العيان، بل هو ملكة لربط العيانات المعطاة في التجربة^(٣٥). إذاً، «في غياب القوة الحاسة لن يكون أيّ موضوع مُعطى لنا، وبدون الفهم لن نقل شيئاً، فالأفكار بدون مضمون تكون جوفاء، والعيانات بدون التصرّوات تكون عمية»^(٣٦). فالتافيزيقا، لما كانت عند كانط العلم النظري للعقل المجرد، فهي، إذاً، نقد للعقل نفسه يقدّم لنا الذخيرة التي نمتلكها من التصرّوات القبليّة ويصنّفها (حاسة، فهم، عقل)، ويقدم لنا جدولاً كاملاً بها، وتحليلاً شاملاً لمضامينها، وما يمكن أن يستخلص منها من نتائج، ثمّ بعد ذلك يبيّن لنا هذا النقد كيفية إمكان المعرفة التركيبية بواسطة استنباط هذه التصرّوات والمبادئ وحدود استعمالها وفق نسق متكامل. فالنقد هو الذي يبيّن إمكان التافيزيقا بوصفها علماً^(٣٧). ومصادر المتافيزيقا لا يمكن أن تكون تجريبية، ولا تستعار تصوّراتها ومبادئها من التجربة لأنها معرفة تتجاوز ذلك. فهي، إذاً، معرفة قبليّة، أو بعبارة، هي معرفة نابعة من الذهن الخالص للعقل المجرد^(٣٨)، وهي مجموع المعارف المشتقة من العقل وحده، أي من ملكة المعرفة القبليّة القائمة على التصرّوات، من غير لجوء إلى التجربة أو حدوس الزمان والمكان.

ولأنّه ليس من مقاصد بحثنا الدخول في تفاصيل ما قدّمه هيوم، أو كانط، من جهود حول الفهم وشروطه، وحول الشعور والعواطف، أو الأخلاق، وفي أنّه إلى أيّ مدى أسّس الثاني منهما مذهبه على ما قرّره الأول من ركائز وأسس، وما فتّحه من آفاق، ولا

Physics and Metaphysics, p. 122.

(٣٢)

Kant, Critic of Pure Reason, (London: Macmillan, 1929), p. 22.

(٣٣)

(٣٤) كانط، نقد العقل الخالص، مقدّمة عثمان أمين (القاهرة، ١٩٢٢)، الصفحة ٥٢.

(٣٥) مقدّمة لكل متافيزيقا، مصدر سابق، الصفحة ١٢٩.

(٣٦)

Critic of Pure Reason, p. 93.

(٣٧) مقدّمة لكل متافيزيقا، مصدر سابق، الصفحة ٢٠٩ و ٢١٠.

(٣٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٨.

الدخول في الآفاق المختلفة المتباينة التي اندفع فيها كل واحد منهما، متوافقاً مع صاحبه أو مخالفاً له، كحصائل لتجربتهما الفكرية، فإن نص هيجل السابق سينفعنا للتحقق من الطريقة التي استثمرت بها الوضعية المتأخرة جهودهما، وركزت عليهما واستندت إليهما لإقصاء المتأفيزات إقصاء تاماً باسم الانتصار للتجريب، تارة تحت راية مبدأ التحقق، وانتصاراً للعلم الطبيعي باسم الخبرة تارة أخرى، استناداً إلى أيديولوجيا صارمة تحصر المعرفة البشرية كلها بالانطباعات الحسية، وتقيم أساسها على النظرة الواقعية للإنسان العادي.

٣. الفلسفات الوضعية «من الوضعية الاختبارية إلى التحليل»

أ. تطورات الفيزياء وانهيار المسلمات الفلسفية للفيزياء الكلاسيكية؛ «جدل الفكر والواقع عند باشلار»

أحدثت فرضية الكوانتم، التي أعلن عنها ماكس بلانك (١٨٥٨-١٩٤٧) Max Planck سنة ١٩٠٠م، تحولاً هائلاً في مسار الفيزياء أساساً، وفي جملة العلوم الطبيعية بشكل عام، اتسم بطابع ثوري، سيؤدي إلى زعزعة أسس الفيزياء الكلاسيكية التي رسخها نيوتن، وتبديل اعتباراته النظرية، لتصبح قادرة على مسيرة واقع علمي جديد كل الجدة.

ولن يتبدى هذا الطابع الثوري، الذي أشرنا إليه، إلا إذا عطفناه على الأسس التي قامت عليها أساساً الفيزياء الكلاسيكية، والاعتبارات النظرية التي شكلت مفاهيمها الجوهرية.

لقد اهتمت الفيزياء الكلاسيكية بدراسة الظواهر الميكروسكوبية، أعني تلك التي يمكن إدراكها بالحواس مباشرة، أو ببعض الآلات التي تساعد على تحويلها إلى نتائج تجريبية واضحة وضوحاً كافياً، يمكن معه التعبير عنها تعبيراً كمياً^(٣٩). ولأجل ذلك انطبعت الفيزياء الكلاسيكية بطابع هذه الظواهر، وتناسبت تصوراتها مع طبيعة موضوعها الذي تدرسه.

وأول خاصية من خاصيات هذه الظواهر هو الاتصال، الذي تم إسباغه على الزمان والمكان، إذ المكان في تصور هذه الفيزياء واقع وحيد متصل، ممتد ومستمر، متجانس ومتكافئ الاتجاهات، كما بينت النظرية الإقليدية، وهو مستقل عن الزمان، الذي له كذلك نفس الخواص، والذي يجري جرياناً منتظماً متصلاً. والحركة التي تدرسها الميكانيكا

(٣٩) سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة وتطورها للواقع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، الصفحة ٦٣ وبعدها.

تجري داخلهما كإطارين يحتويانها، إذ الجسم المتحرك يوجد في كل لحظة في نقطة معينة من المكان، أو في حيز منه، وإذا أمكننا أن نعرف حالة جسم ما في لحظة معينة، أمكننا تعيين حالته في جميع لحظات الزمان الأخرى تعييناً دقيقاً ومضبوطاً، وذلك بتعيين جملة إحداثياته^(١٠). وهذا يعني أن ثمة حتمية تضبط إيقاع حركة الأجسام وتخضع لها الظواهر، وهو يعني أن بإمكاننا تتبع تغير الجسم وحالاته تتبعاً مضبوطاً في الزمان والمكان. بمجرد أن نعرف حالته الأصلية، خصوصاً موقعه وسرعته. وإذا كانت معرفة الأخيرين ممكنة في الفيزياء الكلاسيكية، وفي حدود الظواهر الميكروسكوبية، فإن معرفة حالة الجسم في زمان لاحق وتعيينها تعييناً مضبوطاً يصبح أمراً متيسراً كذلك، ومثل هذا المبدأ يسمى بمبدأ التعيين.

ولقد اعتبرت الفيزياء الكلاسيكية كذلك، أن الخواص الفيزيائية للأجسام خواص حقيقية ضمنية. واعتقدت، كذلك، أن انتشار الضوء يرجع إلى اهتزاز حقيقي يقع في وسط حقيقي هو الأثير، مفترضة أنهما، أي الاهتزاز والأثير، أمران حقيقيان لهما وجود واقعي موضوعي. وقد نتج عن مثل هذه الاعتبارات النظرية إيمان الفيزياء الكلاسيكية بالموضوعية الكاملة، التي يقصد بها أن باستطاعة العلم دراسة الأشياء الموضوعية للدرس، ومعرفة صفاتها وخواصها من دون أي ارتباط للناتج بالمجرب الدارس نفسه، ولا بالمنهج الذي يتبع في دراستها. فالظاهرة توجد مستقلة عن المجرب وعن المنهج على حد سواء.

والعلم إنما يكون موضوعياً بمقدار ما يعكس الظاهرة المدروسة كما هي عليه في الواقع. وكما أن نقطة البداية في العلم هي الواقع، فإن نتائج العلم تكون ذات قيمة مطلقة ونهائية عندما تبرز بصورة حقيقية وواقعية صفات الأجسام المدروسة وخواصها. فاليقين مرتبط بالموضوعية، والأخيرة بالاستناد إلى الواقع، والواقع المقصود هو الواقع الأنطولوجي الشبيه بالواقع كما يفهمه الموقف الطبيعي للإنسان، كما عبر عنه أرسطو.

لكن كل هذه الاعتبارات التي عبرت عنها الفيزياء الكلاسيكية واستندت إليها سوف تنهار وتعرض للزوال مع ظهور نظرية الكوانتم، مما رتب على العلم إعادة النظر في اعتباراته، وفتح آفاقاً مذهلة أمام تبصرات وحدوس وتجارب تنوعت آثارها الثورية على غير صعيد.

وأول قيمة ستعرض للانهار هي قيمة الاتصال، التي كانت تعتبر صفة أساسية من

صفات المادّة، فلقد أدّى دخول فكرة الذرّة إلى المجال العلميّ، الكيميائيّ أولاً، والفيزيائيّ فيما بعد، إلى الاعتقاد بأنّ الأجسام تتركّب من عناصر بسيطة تظهر عند التجربة والتحليل، وعبر هذه النظرية فسّر براون Brown الاضطراب الحاصل في السوائل التي لاحظها في أنواع متعدّدة من النبات، وحركتها الدائمة في كلّ الاتجاهات رغم هدوء السائل، مفترضاً أنّها حركة لا تنشأ عن عوامل خارجيّة، بل عن حركة الجسيمات الذريّة الصغيرة جداً ذات الحركة المستمرة في جهات مختلفة، ممّا يظهر الطابع الانفصاليّ للمادّة، ثمّ تطوّر الأمر حينما اكتشف أنّ الذرّات كذلك تتركّب من عناصر أبسط منها هي الإلكترونات، ليتأكّد فيما بعد، على يد ماكس بلانك نفسه، أنّ الطاقة هي مثل الكهرباء والمادّة، لا يمكن تصوّرها إلّا انطلاقاً من منظور انفصاليّ، لأنّها لا تظهر إلّا بكيفيّة متقطّعة وحببيّة على شكل وحدات سمّاها الكوانتا^(٤١).

ولقد كانت النظرية التقليديّة الكهرطيسيّة تعتقد أنّ الضوء موجات متّصلة، وأنّ كلّ موجة تنشر ساحة كهربائيّة ومغناطيسيّة معاً، وقد بدا ذلك مؤكّداً للعلماء، ومثل هذه الرؤية، بالرغم من أنّها حلّت جملة كبيرة من المشكلات المتنازعيّة، كالاعتقاد بضرورة وجود الأثير كوسيط لينتشر الضوء، لكنّها في الواقع كانت تواجه عقبات تفسيرية جمة، فهي عجزت عن تفسير تبادل الطاقة، مثلاً، بين المادّة والإشعاع، والعلماء الذين حاولوا تجاوز ذلك في إطار الكهرطيسيّة الكلاسيكيّة انتهوا إلى نتائج تُخالف التجربة وتناقضها، كمحاولة رايلي Rayleigh (1842-1919) الذي افترض أنّ بين شدّة الإشعاع وتواتره علاقة طرديّة، وأنّه كلّما ازداد تواتر موجات الأشعّة ازدادت كمّيّتها في الجسم الأسود (الذي يفترض أنّه أفضل مجال لدراسة انتشار الأشعّة وانعكاسها). ولقد بقي هذا حلّاً نظريّاً، وكشفت التجارب أنّ الأمر على خلاف ذلك؛ أي إنّ كمّيّة الضوء لا تزداد بازدياد التواتر سوى إلى حدّ معيّن، ثمّ تأخذ في التناقص رغم استمرار التواتر في الازدياد، فتبادل المادّة والإشعاع للطاقة لا يحصل بصورة اتّصاليّة، بل انفصاليّة.

ولقد وضعت مثل هذه الكشوفات العلم في مأزق، وهو لم يعد قادراً، في إطار مفاهيمه القاعديّة، أن يجد حلّاً لمثل هذه العقبات، التي راح يصادفها أثناء تقدّماته، أزمة النظرية العلميّة وأزمة الاعتبارات الناتجة عنها، وللخروج من هذه الأزمة لزم إدخال عنصر جديد

تمام الجدة، مختلف تمام الاختلاف عما عرفته الفيزياء الكلاسيكية^(٤٢)، أعني به المفهوم الذي يعتبر أن تبادل المادة والإشعاع للطاقة يحصل على نحو الانفصال، لا على نحو الاتصال، كما تعرضه النظرية الكهرطيسية الكلاسيكية. وهذا بالفعل ما قام به ماكس بلانك وأكدّه حينما اعتبر أن الأجسام إذا أصدرت أو امتصّت شعاعاً، فإن امتصاصها أو إصدارها للشعاع يقعان بشكل متقطع أو منفصل، كأن الطاقة حبيبات، أو وحدات أو كوانتات، وبواسطة هذا المفهوم استطاع أن يفسّر ما عجزت عنه نظرية رايلي.

لقد غيّرت هذه الرؤية وجه العلم الفيزيائي إلى غير رجعة، وتركت آثاراً انقلابية راحت تبدّي شيئاً فشيئاً ليس فقط في ميدان الكهرطيسية، بل في مجمل ميادين الفيزياء، وساهمت في تفسير الكثير من الظواهر التي كان يتعذّر على الفيزياء الكلاسيكية ومفاهيمها أن تحيط بها. كما صنع آينشتاين Einstein على مستوى الظاهرة الضوئية، حيث فسّرها استناداً إلى الكوانتا، معتبراً النور طاقة أو وحدات أو كوانتات، أو حبيبات ضوئية صغيرة... ولقد أكّدت التجارب فيما بعد الطبيعة الكوانتية للضوء، واعتباره ذا بنية جسمية متقطعة ومنفصلة.

وبهذا بدأت الفيزياء الكلاسيكية تعرف تمزقاً سيؤدي إلى انهيار مسلماتها ومطلقاتها واعتباراتها النظرية. وهو شيء تبدّي بوضوح مع بور Bohr في حدسه حول الإلكترون، إذ اعتبر أنه حينما يتحرك حول النواة فهو لا يصدر إشعاعاً، وصدور النور من الذرة أو امتصاصها له يحدث عندما يقفز الإلكترون من مداره الأصلي إلى مدار آخر. ولأجل أن يقفز لا بد أن يُستثار، أي أن يُزوّد بطاقة تساعد على القفز. أمّا عندما يعود إلى حالته الأولى فإنه يُصدر القدر من الطاقة الذي كان محتاجاً إليه للقفز من مداره. وإصداره يتم على صورة إشعاع ضوئي. وبور إنما افترض ذلك عندما واجهت النظرية الذرية الكلاسيكية مع رذرفورد الإنكليزي (1871-1937) صعوبة في الخروج من المأزق الذي فرضه اعتبار الذرة مجالاً كهربيّاً صغيراً شبيهاً بالمجال الشمسي، والذي يفترض الإلكترون متحركاً بحركة دائرية مستمرة حول النواة، وهو ما رتب ضرورة أن يفقد الإلكترون طاقته بعد فترة وجيزة، وهو ما أكّدت التجربة خلافه.

وبذلك استطاع بور إدخال نظرية الكوانتم التي اكتشفها بلانك إلى مجال الذرة، وأخضعها بسببه لاعتبارات نظرية انفصالية لا اتصالية. ثم تطوّرت نظرية بور، لمواجهة بعض

الصعاب، فاقترح سومرفياد تعويض المدارات الدائرية للذرة بمدارات إهليلجية. ثم حاول هايزنبرغ Heisenberg أن يمحيط اللثام عن بعض الإشكالات في النظرية، والتي تثيرها أسئلة من قبيل: ماذا يحدث عندما ينتقل الإلكترون من مدار إلى آخر؟ وماذا تكون طبيعته وهو بين المدارين؟ ولقد كانت إجاباته تقوم على القول بضرورة التخلي عن اعتبار الإلكترون جسمًا صغيرًا تنطبق عليه قوانين الحركة في الفيزياء الكلاسيكية، بل كشيء يوجد بصورة متآنية في أمكنة مختلفة، وبالتالي، فهو لا يمكن أن يوجد في مدارين مختلفين، لأن له طبيعة تخالف طبيعة الأجسام القابلة للإدراك تجريبيًا.

وهذا الحل يعتبر نقطة فاصلة في الفيزياء، فهو جاء ليدفع بنظرية الكوانتا إلى أقصى إمكاناتها، ول يحدث انقطاعًا تامًا مع الفيزياء الكلاسيكية واعتباراتها النظرية، فلقد أكدت التجارب الميكروفيزيائية أن انتقال الإلكترون من مدار إلى آخر لا يمكن رؤيته، ولا رؤية انتقال الذرة كذلك من حال إلى حال، وأن كل ما يُشاهد إنما هو حالات تكون الذرة فيها دائمًا قارة، والانتقال مفهوم غريب استُجلب من تعاملنا مع الأجسام الكبيرة التي ألفنا مشاهدتها. فتتبع حركة الإلكترون ومعرفة مساره المتصل الذي يتم فيه الانتقال موضوع متعذر، ومعه لا يعود بالإمكان تطبيق العلاقات الزمانية المكانية التي ألفناها على مجال دقيق ومعقد مثل هذا المجال، فالتعبير عن الحالات القارة للذرة التي يتم انتقال الإلكترون من بعضها إلى الآخر أمر غير ممكن، كذلك التعبير عن الانتقال استنادًا إلى مفهوم الزمان المتصل الذي اعتدناه. ولا تصدق علاقات الزمان والمكان هاهنا، أعني في نطاق الذرة، فالذرة تسلك كأنها خارجهما، بمعنى أنهما لم يعودا إطارين مطلقين لا يتعلقان بالأشياء أو يرتبطان بها، لقد أصبحتا تابعتين للكائنات الفيزيائية وليس العكس، فهما إذا علاقة، وهما متعلقان بالسرعة ذاتها، لأن الأخيرة علاقة بينهما، وبهذا لم يعد مفهوم التآني، أي ملاحظة وقوع شيئين في آن واحد، موجودًا، ذلك أن النسبية ستربط الثاني بالسرعة وبالزمان المكاني، كما تربط الزمان بالسرعة مفترضة أن الزمان يتباطؤ بازدياد السرعة حتى يبلغ الصفر باقترابها من سرعة الضوء. فالزمان والمكان ليسا مُعطين موضوعيين، بل هما وليدا إنشاء وتركيب. والتآني الذي كان يُستمد من ملاحظة تقاطع حادثتين، أصبح يقتضي تركيب منظومات مرجعية للحادثتين اللتين يشاهد وقوعهما في نفس الوقت حتى يُدرك، فهو أمر لا يُدرك، إذا، إلا بعملية مراقبة رياضية تجريبية دقيقة.

وبحسب هايزنبرغ، فإذا لم يعد الإلكترون جسمًا صغيرًا ماديًا، بل هو كشيء يوجد بكيفية متآنية في مواقع مختلفة، فهو لا يُدرك إذا. وغاية ما يمكننا صنعه هو أن نضع علاقات

ممكناً من ضبط تعيين المنظومة الذرية الحاصل عن انتقال الإلكترون من مدار إلى مدار ضبطاً احتمالياً، وذلك بواسطة علاقات الارتياح، التي أدت إلى القول باستحالة تعيين موقع جسم وكمية حركته معا عبر قياس دقيق. وعليه، فلا يكون ممكناً معرفة حركة الجسم وموقعه في الأزمنة اللاحقة.

ومثل هذا النمط من التفكير جرّد المادة من كميّاتها، وسلخ عنها واقعيّتها الديكارتية، التي كانت تفترض أنها تتحرك في مكان معيّن، فيمكن، إذاً، تحديدها بالشكل والحركة، وغير فهمنا للنقطة، إذ لم تعد متعيّنة في المكان تعييناً سكونياً، بل غدت مركزاً لحركة دورية تنتشر حولها، وتحديد موقعها وسرعتها يقتضي إنشاءها ذهنياً، بحيث تكتسب صفاتها من هذه المنظومة العقلية ذاتها.

ومثل هذا الاندفاع سوف يفتح الأفق على الطابع التركيبي الإنشائي للعلم، ويؤكد على الطبيعة الطرائقية لمفهوم الشيء، إذ سوف لن يُعرف أي جسم ملاحظ إلا في علاقته بالملاحظة وأداة القياس، فانهار بذلك التفسير الكلاسيكي للمادة، وانهارت المقادير الديكارتية أمام نظرية الارتياح، وبذلك انهار مبدأ الحتمية الذي كان يسمح للفيزياء الكلاسيكية بتحديد موقع الجسم وسرعته في كلّ آن من آنات الزمان. وسوف يقود هذا المذهب إلى مواقف وضعية متطرفة، تنظر إلى المعرفة نظرة طرائقية إجرائية كما هو الحال مع إيلمو، وإلى مواقف مُغرقة في النسبية واللايقين، كما هو عند فايرآبند Feyerabend، خصوصاً عندما اعتبر أنّ المفاهيم العلمية تبين طريقة القياس لا طبيعة الظواهر ممّا يجعل فهمنا لمبدأ اللايقين والارتياح فهمًا ذاتيًا. ومثل هذه الإشكالية ستلقي بظلالها على العلم المعاصر برمته، وتفرض اعتبارات نظرية متنافرة.

ولأنّ مثل هذا التصوّر للعلم وضعي متطرّف، يرسخ الاحتمية مبدأً ضمناً في العالم، لا أنّه ينشأ عن قصور أدوات قياسنا عن الإحاطة بالظواهر المدروسة، فلقد نشأ حوله تياران، واحد مواضعاتي آمن بنزوع الطرائقية الإجرائية، وافترض أنّ قوانين العلم مواضعات ليس إلا، يُنشئها العقل لهدف يتصل باليسر والملائمة والتجوع، لكنّه سوف يرفض ادعاء الاحتمية الصميمية، ليفترض أنّ الاحتمية عثرة في طريق العلم سيتخطاها عندما تحسّن ظروف أدواتنا، فالحتمية لا ريب فيها، ولا علم بدونها، ولكن منها ما هو ظاهر ندرکه ببساطة في الأجسام الميكروسكوبية، وآخر باطن يوجد في الأجسام الميكروفيزيائية، لكننا لا نملك من الأدوات ما يكشف عنه. وتيار حاول أن يتجاوز ما يؤدّي إليه نزوع هايزنبرغ

من نفي صفة الموضوعية عن العالم وتأكيد مبدأ الارتباب، لينقل هذه الصفة إلى مجال الفكر، أعني المعرفة، رافضاً النزوع التجريبي الموضوعاتي، مؤكداً، كما صنع هايزنبرغ، على أن الاحتمية صميمية وأساسية، وأنه يتعذر علينا قياس سرعة جسم وموقعه تعذراً مبدئياً، لأن للجسم طبيعة ثنائية موجية وجسمية، تحديد إحدهما بدقة يزيد من غموض الأخرى، أو من خطئنا في تحديدها - وهذا معنى الارتباب - وبهذا تصبح صفات الظاهرة المدروسة صفاتاً تنشأ من قبل العالم، ولا يعثر عليها بصفة موضوعية، إن كان يقصد بها الاستقلال عن العالم المدرك ومنظومة ملاحظته. ولأن الموضوعاتية ستحاول أن تجيب على الإشكالية بإعادة التأكيد على رفض أي مبدأ عقلي للتفسير لا تؤيده التجربة، فسوف تعود إلى هيوم وخصوصاً نزعت الاختبارية، في مبالغة على التأكيد على موضوعية الظواهر وحميتها، وعلى أن قوانين الفكر مجرد مواضع تناسب مجال الخبرة وتنطبق عليه كما سيأتي. أما باشار Bachelard فلقد اندفع لإعادة الاعتبار للنظرية على حساب الوقائع، وللعقل على حساب الخبرة، ضمن علاقة جدلية يكون الفكر فيها مجال الموضوعية الحقة والواقعية^(٤٣).

فالموضوعية، إذاً، أصبحت مجرد إنشاء رياضي نظري، وصفات الأجسام التي تنطبق عليها إنما هي صفات تنشأ في خضم جملة علاقات هائلة، ولم يعد ما يشكل جوهر الوجود هنا هو الوحدة، بل التعدد، فجوهر الموضوعية لم يعد التحديد الفردي، بل الكثرة والتعدد^(٤٤)، وينتهي اليقين لصالح الاحتمال، فالذرة لم تعد وجوداً موضوعياً، بل بنية نظرية وعلاقة رياضية احتمالية، لأن الكثرة ليست إلا جوهر الاحتمال، والبسيط - استناداً إلى الفيزياء الكوانتية - سوف يُفسر بالمعقد، الذي هو نظام فكري رياضي نفضه على البسيط كي يسمح بقيام معرفة به، فالعلاقة سابقة على الوجود، وصفات الشيء لا تُنسب إليه مباشرة، بل تنشأ وتركب في العقل^(٤٥).

ولقد أدت هذه الاعتبارات إلى نزع الصبغة المادية الجوهرية عن الكون - كما أكدت الواقعية التقليدية، ومعها الوضعية الجديدة - الفيزيائية. أعني أنه تم الانتقال من واقعية مادية إلى واقعية رياضية، إلى التفكير بالواقع من خلال انتظامه الرياضي العلائقي. فنحن أمام انحلال الجوهر المادي للظواهر وانخلاع صفة الواقعية عنه، وهذا ما يفسره تعدد طبيعة الشيء في ذاته، الذي سقط معه مبدأ الذاتية والتناقض، وحل الاعتقاد بإمكان أن يجمع

P. Destouches, *La structure des theories physique*, p.a.f. 1951, pp. 260-266. et p. 296.

(٤٣)

(٤٤) باشار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا (دمشق، ١٩٦٩م)، الصفحة ٧٩.

G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, p.u.f. 1965, p. 70-73.

(٤٥)

الشيء بين طبيعتين، مثلاً، مَوْجِيةٌ وجسميّةٌ من غير أن تكونا ظاهرتين واقعتين حقيقة، بل تمثيلات لما نعرفه عن الجسم^(٤٦).

فالواقع أصبح يقوم على اللاواقع، والوجود على اللاوجود، لكنه مع ذلك له موضوعيّة، إذ النظرة العلميّة تضفي الموضوعيّة على الموجودات. والكائنات العلميّة هي كائنات قد لا نعثر عليها في الخبرة، التي تبخل علينا - في العموم - بها، لذا يرسّخها العلم وينشئها إنشأً. وكثير من الموضوعات اكتسبت حقّها في الوجود دون أن تفصح عن هويّتها الواقعيّة، لكن العلم، بإعطائها أساساً نظرياً رياضياً، أضفى عليها واقعيّة أكثر موضوعيّة.

والذي وفر شروط مثل هذا الإنشاء، هو أن نزع الصبغة المادّيّة عن الوقائع، دفع إلى إعادة تركيبها عقلياً من أجل معرفة علاقاتها وبنيتها الرياضيّة، وهي علاقات لا نعثر لها على أيّ مقابل مادّي، أو فيزيائيّ، ممّا يضطرنا إلى البحث عنه بافترض وجوده، أي بإضفاء الصبغة الواقعيّة على العلاقات، ثم إعطائها هويّة وتشبيهها بالواقع. فلم يعد الأمر هنا أمر واقع موضوعيّ نبحث عنه، أعني لم يعد الأمر يتعلّق بوجود الأشياء، بل بنمط واقعيّتها، فالواقع في نظر العلم، إذاً، فرضيّة منهجيّة^(٤٧).

إنّ ما يؤوّل إليه هذا التفسير لبنية الواقع والموضوعيّة، والذي اندفع فيه باشلار متجاوزاً بذلك الوضعانيّة التجريبيّة، هو أنّ الكائن العلميّ لا يكون واقعيّاً إلا إذا وجد ضمانته وتسويغه النظريّ في بُنية تفسير النظريّة السائدة، إذ التجربة تكشف مدلولها العلميّ الحقيقيّ عندما تلحق بنظريّة، وهذا ما يضيف عليها الطابع الموضوعيّ الأكثر واقعيّة. والواقع الذي لم يصبغه عمل البناء والتركيب العلميّين واقع خامّ غير معقلن، والعلم لا يكشف الواقع إلا بقدر ما يبدعه، فما يسمح بمعرفته هو النظريّة، ولا يحصل على طابعه الموضوعيّ إلا من خلالها، وكلّما اغتنت النظريّة بفضل تطوّر المعرفة انعكس ذلك على الواقع نفسه، وهذا يحطّم الدور الفاسد الذي تصوّرت النزعات الوضعيّة لعلاقة الخبرة أو التجربة بالفرضيّة، والذي يجعلنا نذهب من التجربة إلى الفرض، ثمّ من الفرض إلى التجربة، باعتبارها ما يعطي الفرضيّة تسويغها الواقعيّ، وهو ما يجعل المعرفة، لكي تقوم، معرفة مرآويّة.

واستناداً إلى ذلك، فالتفكير العلميّ لا يسمح لفلسفته أن تكون عقليّة تأمليّة، ولا واقعيّة

Louis de Broglie, *Matiere et lumiere*, (A. Michel, 1978), p. 208 ; et: *Rationalisme*, p.u.f. 1967, p. 52.

(٤٦)

Blanché, *l'axiomatique*, p.u.f. 1965, p.98. et: J. Ulmo, *La pensée scientifique moderne*, (Flammarion, 1969), p. 96 ; et:

(٤٧)

Blanché, *La nouveau esprit scientifique*, p. 130.

صرفة، لأن التجربة تبقى عاجزة ما لم تنتهياً شروط أحكامها النظرية، بل هي عقلانية، لأنها تعتبر أن صفات الوجود تنشأ وتركب بمناهج القياس والتجريب والملاحظة، وتوفر الشروط النظرية التي تسمح بإمكان الكائن العلمي^(٤٨). وهي تربط الوجود بالعلاقة، والخبرة بالتركيب العقلي، والتجربة بالنظرية^(٤٩). فالواقع، إذاً، لا يصبح واقعاً إلا بإضفاء الصبغة اللاواقعية عليه، وتحويله من واقع خبرة إلى واقع معرفة، وتبديل موضوعاته من موضوعات تجربة إلى موضوعات معرفة، فواقعية الواقع لا تأتي من كونه يكشف عن نفسه بنفسه، أو عن خصائصه حسب قوانين ثابتة مستقلة عن كل نشاط معرفي، بل من إعادة بنائه كواقع موضوعي. إن نظام الطبيعة الحقيقي هو ما نصنعه في الطبيعة^(٥٠)، وإن العلم الحقيقي هو الذي يخلق موضوعاتها ويركبها، من دون أن تعطاه في الإدراك الحسي والخبرة المباشرة^(٥١).

وعالم المعرفة الذي يخلقه العلم هو الواقع الموضوعي الحقيقي، إنه يزرخ بموضوعات غير موضوعات الواقع المادي، إذ هي لون جديد لا يكون العالم محتاجاً لبنائه إلى انتظار ما يعود به الخبرة. فالأخيرة ليست بنوعاً لا ينفد للمعرفة، بل ينبوع عوائق يستملوجية تقوم المعرفة بتخطيها، فتصورات العلم ليست وليدة خواص الأشياء، بل علاقاتها لا تعلم سوى العلاقات. وواقعيته وموضوعيتها ليست سوى أساسها العلائقي، لا أساسها الاختباري الأنطولوجي^(٥٢).

فنحن، إذاً، في العلم، لا نعر على شيء، هو مُعطى، ذاك الذي يبالغ الوضعيون في إسباغ صفة الأزلية عليه في مسلسل المعرفة، والتجربة لا تكتسب مدلولها الواقعي إلا عندما تلحق بنظرية، والواقع الذي تثابر النزعة الوضعية على الحديث عنه واقع لا عقلائي، ما لم تلي جدلية الفكر نوراً كاشفاً على ظلماته. والعلم لا ينشأ من الخبرة المباشرة بل ضداً عنها، كما أن تفسير الوقائع لا يولد بإملاء منها، بل بإملاء من شروط نظرية شائعة^(٥٣).

مثل هذا الربط بين الواقع والفكر، سوف تراه التيارات الوضعية سلخاً للصبغة الموضوعية عن الوقائع. هي لم تستطع فهم الآفاق التي منحها التأويل المثالي العقلاني لهايزنبرغ، كما صنع باشلار، الذي سيتبدى معه موقف مثالي يقترب قليلاً أو كثيراً من الاعتبار النظرية

(٤٨) باشلار، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، الصفحة ٨.

Bachelard, *L'activité...* p. 91-92.

(٤٩)

(٥٠) الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، الصفحة ١٠٨.

Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, (Vrin, 1979), p. 239.

(٥١)

(٥٢) الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، الصفحة 30 و 134، p. 134 (p.u.f. 1949).

Bachelard, *le nouvel esprit*, p. 13.

(٥٣)

لكانط ويرسخ، على الضد من نيوتن، وانسجاماً مع نزعة غاليلو الأفلاطونية، أولية الفكر على الواقع، وأسبقية فعل العقل على التجربة، وسوف يضيف الموضوعية الحقة على فاعلية العقل ومفاهيمه وطرائق اشتغاله. وهو موقف فلسفي يصادر على مفاهيم متافيزيقية تقليدية سوف يستلهمها باشلار في نقده للمفاهيم القاعدية التي رسخت عليها التجريبية المواضيعية في القرن العشرين دعائمها، رافضاً على أساسها أن تكون الخبرة أساس العلم، وأن تُردّ القيمة الفعلية للمعرفة العلمية إلى ميدان الخبرة والانطباعات الحسية، مؤكداً على أن العلم ينمو ويطرّد في استقلال عنها، بل من خلال تجاوزها، معتبراً معطيات الخبرة المباشرة عقبات إبستمولوجية ينبغي على المعرفة العلمية أن تتجاوزها. وهو أفق، كما سنرى، سيفتح إعادة الاعتبار للحدوس القبلية وللخيال وللفرضية وللتأمل العقلي في كلّ ميدان من ميادين المعرفة العلمية، خصوصاً الفيزياء، ليضعنا أمام متافيزيقا جديدة كلّ الجدة، نشأت في إطار إعادة الاعتبار لفعل العقل في قبال الخبرة، ولميدان التأمل في قبال الواقع الحسي، ولفعل التفكير الذي ينشأ وتكون وقائعه الموضوعية في قبال وقائع العالم المادي الخائم التي تكتسب بسببه واقعيتها العلمية.

إمكان المتافيزيقا^(١)

جوناثان لوو^(٢)

ترجمة: محمود يونس

للمتافيزيقا دورها المحوري في الفلسفة، إذ هي الشكل الأساسي للمبحث العقلائي ولها منهجها الخاص ومعايير التحقق الخاصة بها. وكل المناهج العلمية الأخرى تقوم على افتراضات متافيزيقية، ولا يُستثنى المنطق نفسه من ذلك. وبهذا لا يكون الإمكان المنطقي كافياً لتقييم نتائج التجربة إذ الأساس الصوري، أو المفهومي، وهو مُتعلّق بالمنطق، يرتدّ بالضرورة إلى الأساس الأنطولوجي، وهو مُتعلّق المتافيزيقا. الإمكان المتافيزيقي هو ما يجعل المتافيزيقا ممكنة.

١. ما هي المتافيزيقا؟

لقد كان إيمانويل كانط Immanuel Kant أول من سأل «كيف تكون المتافيزيقا ممكنة؟»^(٣)، إلّا أنّه كان قد افترض أنّ موضوع المتافيزيقا يشتمل على الحقائق القبلية التركيبية. ونحن قد بتنا، منذ ذلك، نشكّ في وجود هكذا صنف من الحقائق على إثر، لا أقل، نقد ويلارد كواين W.V.O. Quine للتمييز القائم بين ما هو تحليلي وما هو تركيبي، مُحيلاً إيّاه (التمييز) إلى دائرة الشكّ^(٤). أمّا في المقابل، فإنّ التمييز القائم ما بين القبلات والبعديات ما زال مأخوذاً على محمل الجدّ، لا بل إنّ كتابات صول كريكه Saul Kripke قد وهبته حياةً جديدة^(٥). بيد أنّ هذه الكتابات، كذلك، تقوّض افتراضات كانط الإستيمولوجية باقتضائها، ضمناً، عدم

(١) مُنل هذه الورقة الفصل الأوّل من كتاب *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

(٢) أستاذ الفلسفة في جامعة دورهام ببريطانيا.

(٣) انظر،

I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith (London: Macmillan, 1929), B22.

(٤) انظر،

W. V. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism', in his *From a Logical Point of View*, 2nd edn. (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1961).

(٥) انظر،

S. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell, 1980).

لزوم كون الحقائق الواجبة قبلية، أو الحقائق الممكنة بعدية. الآن، وعلى ضوء إعادة القراءة التي جرت لهذه المفاهيم، فإن سؤال كانط، 'كيف تكون المتافيزيقا ممكنة؟'، ينبغي أن يُسأل كسرة أخرى، لا بل أن يفهم على نحو جديد. إلا أن السؤال يلح علينا بقدر ما وجدّه كانط ملحاحاً. فالمتافيزيقا عرضة للإغارة من أكثر من جهة؛ بعض الهجمات يصدر من صفوف الفلاسفة، وبعضها من جهات عديدة خارجية. ولكن رغم الهجمات، فإن المتافيزيقا تنعم بشيء من الانبعاث في صفوف من يُسمّون بالفلاسفة التحليليين بعد حقبة عقيمة سادت فيها، أولاً، الوضعية المنطقية، ومن ثم فلسفة اللغة اليومية، وكتاهما تعادي النظر المتافيزيقي. لم تعد الحجج المرتبطة بطبيعة الجوهر، بواقعية الكليات، أو بوجود المجردات، تنفّر الفلاسفة التحليليين. وبالتالي، علينا أن نرى إلى ما يمكن أن يُشرعن هذه المباحث، وما يمكن لمكانة نتائجها الإستملوحيّة أن تطالب به، وعن مسوّغ.

كإجراء تمهيدي، علينا أن نعتد توصيفاً غير سجالي لما يجدر فهمه من غرض أساسي للمتافيزيقا. تقليدياً، كان يُرى إلى المتافيزيقا على أنها الدراسة النسقية لبنية الواقع الأكثر تأسيسية - وهذه، بالفعل، هي الرؤية التي بوّدي أن أوّدها. إلا أن فهم المتافيزيقا على هذا النحو يجعل من مهمة الدفاع عن إمكانها مسألة إشكالية وأساسية، وبالتالي، مسألة تستحق الاستجلاء والتابعة. على العكس من ذلك، فإن فهم غاية المتافيزيقا على نحو أقلّ تواضعاً يجعل من تسويقها همّاً أصغر، ولكن على حساب الجدوى من تعهدها والفائدة من متابعتها. هذا، وفي حال اتّضح امتناع المتافيزيقا بالفهم التقليدي، فإن متابعة المشروع الأقلّ تواضعاً لا تقوتنا؛ ولكن دعونا، عندها، لا ندعي أننا بذلك نفعل ما يستحقّ وسّمه بعنوان المتافيزيقا.

إنني أقرّ بأن توصيف المتافيزيقا بالدراسة النسقية لأكثر بنى الواقع تأسيسية لهو أمرٌ يجانب الدقة. لكنني لا أدعي تقديم تعريف يوقّعنا عدم مراعاة الدقة معه في الخلل. ولست أرى طائلاً في السعي وراء تعريف للمتافيزيقا، إذ محذور تأطيرها بما يحابي أحد المواقف المتافيزيقية دون سواه قائم - كفرضنا، على سبيل المثال، واقعية الفضاء، أو العلية، مع وجود نُظمٍ متافيزيقية تنفيها. ويحضر خللٌ مشابه لدى محاولتنا تحديد موضوع المتافيزيقا من خلال تقديم لائحة بالموضوعات التي نفترض أنها تشتمل عليها. يكفي أن ننظر واحداً من محتويات عدد من الكتب المعاصرة في المتافيزيقا ليعرف كم هو اعتباطي مقارنة التعريف من هذه الزاوية. وبطبيعة الحال، فإن من تداعيات عدم تقديم تحديد صارم لنطاق المتافيزيقا ظهورها غير متميزة عن بعض الحقول، كتلك القائمة تحت عنوان العلوم التجريبية. لكن رغم أنني

سأجادل لاحقاً بأنّ كلّ العلوم التجريبية تقتضي المتافيزيقا، فإني لا أؤمن بوجوب وضع تمييز صارم ما بين الهموم المتافيزيقية وبعض هموم العلم الأكثر نظرية. فالحدود الصارمة، في هذه الموضوعات، لا تساعد، ونحن بغنى عنها في مدّعانا بأنّ الهموم المتافيزيقية متميزة بما يكفي لتشكيل حقل له استقلاله النسبي - حقل تستحقّ مزايه الخاصة استكشافها. بأيّ الأحوال، ما أرجوه هو اتّصّاح فهمي لموضوع المتافيزيقا وطرقها، إذ أتقدّم بتقرير الخصاص لمسألة إمكانها. سوف أشرع، بالفعل، ببيان توصيفي الأولي للمتافيزيقا بتوصيفها بأنّها الحقل الذي صار ممكناً على ضوء الدفاع الذي أتقدّم به أدناه.

٢. كيف تكون المتافيزيقا ممكنة؟

قبل عرض الدفاع، بوّدي أن أعرض، باقتضاب، لبعض الإجابات المنافسة للسؤال المذكور، وهي راجعة حالياً في عددٍ من الدوائر. بعض هذه الإجابات صريحٌ في عدائه للمتافيزيقا، وبعضها الآخر يحطّ من منزلة المتافيزيقا إلى الحدّ التي تفقد معه لياقتها بالاسم، فهو، بالتالي، يُناوئ المتافيزيقا خفية. الإجابة الضدّ-متافيزيقية لسؤالنا، إذاً، هي من النوع الذي لا يرى للمتافيزيقا، كما تفهم تقليدياً، إمكاناً، أو من النوع الذي يدافع عن إمكان أمر يحمل اسم 'المتافيزيقا'، في حين يتخلّى عنها ضمناً. وسوف أدحض، كذلك، بعض الإجابات التي تحاول أن تدافع عن إمكان أمر يُجانس المتافيزيقا، بالفهم التقليدي، إلّا أن أساليها غير وافية. وسوف أسمّي (وإن كنت منحازاً، شيئاً ما) المواقف الأربعة قيد المعالجة - والتنفيذ - بالنسبة، العلمية، الكانطية المُحدثة والدلالية^(٦). وهذه مواقف كلّها 'حديثّة'، وإن كان لبعضها، كما هو واضح، سابقة تاريخية. وسوف أعرض، في هذا المقام، عن مناقشة بعض المواقف الأكثر تقليدية - كـ 'العقلانية' و 'التجريبية'، كما جسدها أمثال ديكارت Descartes و لوك Locke - إذ هذه مواقف طوّرت قبل أن يتقدّم كانط بسؤاله المفصلي، 'كيف تكون المتافيزيقا ممكنة؟'.

أمّا جواب النسبية - في زيتها 'التفكيكي' الجديد، مثلاً - على هذا السؤال فبسيط فعلاً، فالمتافيزيقا غير ممكنة، فهي الولد غير الشرعي للعجرفة الفكرية الغربية، الهيام الفارغ وراء حقيقة 'كلّية' و 'موضوعية'، تحفّزه مبادئ منطقية مفروضة الكلّية واللازمية. الحقيقة والعقل، هنا، مفاهيم مكبّلة ثقافياً ذات جدوى غاية في المحدودية. إنّ نفس فكرة وجود

'بنية أساسية للواقع' علينا أن نستجليها هي فكرة تافهة ومتهافة، لأن ما نسميه بـ 'الواقع' هو، دائماً، بناء إنساني مُشبع بتأويلات دافعها المصلحة. إن رَدِّي على المدَّعات الضدّ - متافيزيقية من هذا القبيل هو ما يلي. أولاً، بمقدار ما هي توكيدات غير مدعومة بحجج عقلية، فهي لا تستحقّ العناية. إن نفس ازدراء مروّجها لقيمة الحجّة العقلية - وهذه من أولى غايات هجومهم المذكور - لا يلزم أنصار المتافيزيقا أخذهم على محمل الجدّ بأي شكل من الأشكال. وإذا ما شاء النسبويون شجب فكرة الحجّة العقلية كمُخلف ثقافي محدود، فإنهم يحرمون أنفسهم كل أساس لتوكيداتهم ما خلا الأحكام المسبقة المستحكمة، وعلينا أن نرضى بالنظر إليهم يتخبطون فيها، إن كان هذا يرضيهم. ثانياً، إن زُعم أن هذه المدَّعات يؤيدها الدليل - السوسولوجي أو الأنثربولوجي، مثلاً - فلا بدّ من الإشارة إلى أن الدليل المذكور، كما هو متوافر لدينا، لا يمكنه أن يؤيد فكرة بهذا التطرف؛ هو لا يظهر (الدليل)، ولا يستطيع أن يظهر، أن البشر غير قادرين على التفكّل من التصورات، حول العالم، المحكومة ثقافياً والمدفوعة بالمنفعة، بل غاية ما يظهره هو إخفاقهم في ذلك أحياناً كثيرة. بالفعل، إن نفس اكتشاف بعض الناس إخفاق العديد من الناس في القيام بذلك، يُظهر، إن أظهر شيئاً، استحالة قيامنا بهروب من هذا القبيل. ثالثاً، ممّا يميّز الهجوم النسبوي على المتافيزيقا تشويهها ما هو في معرض رفضه. فهو يصوّر المتافيزيقيين كأصحاب ادّعاء بنظرة معصومة إلى الحقائق الأزليّة والكلّية، نظرة مقطوعة الصلة بالمنظور البشري. لكنّ وحدهم السُدج والدوغمائيون من المتافيزيقيين من قد يتقدّم بهكذا مدّعى. فمن الأهداف الأوّلية للمتافيزيقا، باعتبار ما، فهم علاقتنا بسائر الواقع، وهي تُزعم القيام بذلك، ضرورة، من خلال الموقع الذي نجد أنفسنا فيه. أمّا عدم عمكنا من الوقوف خارج أنفسنا لدراسة تلك العلاقة، فلا يقدح بحال في إمكانية دراستها أصلاً.

ويجد المرء إجابة رائجة ثانية بخصوص المسألة قيد المعالجة؛ المتافيزيقا ممكنة طالما هناك مجال شرعيّ للمبحث المتافيزيقي، إلّا أن القيّم على هذا المجال هو العلوم التجريبية. ووفق هذه الرؤية، تكون العلوم التجريبية وحدها القادرة، إن كان ثمة من قادر، على إنبائنا ببنية الواقع الأساسية. بهذا المقتضى، فلا مجال لمقاربة 'فلسفية' مغايرة لأسئلة المتافيزيقا - مغايرة بمعنى اقتنائها أو تبنيها لطرائق ومناهج وموضوعات تختلف عن تلك التي تتبناها العلوم التجريبية. فلو فرضنا، مثلاً، أننا بصدد طرح الأسئلة المحورية حول طبيعة الزمان والمكان، فإنّ المجال الطبيعيّ للتوافر على إجابات هو الكرمولوجيا وفيزياء الكوانتم. لا إجازة هاهنا لتحليلات النظرية، أو للتخمينات الفلسفية المترفة كسبل لمعالجة هذه المسائل. وبمقدار ما

يمكن للأسئلة المتافيزيقية أن تحصل على إجابات، فسُقَال، إِنَّ الأساتذة في كَلِيَّة الفيزياء، لا في كَلِيَّة الفلسفة، هم من يملك الإجابات.

تتضمن كتب العلوم الحديثة، تصريحاً أو تلميحاً، آراء من هذا القبيل، وقد صيغت بغاية إصال الأحكام المهمة لآخر نظريات الفيزياء إلى جمهور العامة - وهي نظريات ترعم، مثلاً، أَنَّ الفضاء يمتلك 'في حقيقة الأمر' أكثر بكثير من ثلاثة أبعاد، أو أَنَّ الكون ناجم عن ذبذبات كونية في الفضاء، فهو، بالتالي، قد صدر عن عدم. بعبارة حاذقة، فَإِنَّ الولاء للعلموية - كذا أسمى المبدأ الذي يقول بانتماء الأسئلة المتافيزيقية 'الشرعية' إلى حريم العلوم التجريبية - تجده في الكثير من كَلِيَّات الفلسفة. وثمة من نسخها ما قد أسمى، تشریفاً، بـ'الإيستملوجيا الطبيعية'. إنها الرؤية القائلة، إِنَّ المعرفة الإنسانية - والمعرفة المتافيزيقية المدعاة ضمناً - هي فرع طبيعنا البيولوجية كحيوانات عالمة (أو قابلة للعلم)، وبالتالي، فهي إنما تُدرس بمناهج علوم الحياة، ومن ضمنها علم النفس ونظرية التطور. وهكذا نجدنا في وضع شاذ، حيث يشجب العلماء الشعويون ادعاءات الفلاسفة في الوقت الذي تنازل فيه معظم من يقع عليه الشجب عن أن يدعي أنه يعرف، أكثر من العلماء، كيف تُقارب مسائل المتافيزيقا.

برأيي أَنَّ أنصار العلموية، في صنفها، - ذاك المستقطب من صفوف العلماء، وذاك المستقطب من صفوف من يلقبون أنفسهم بالفلاسفة - يُظهرون دوغمائية ضيقة الأفق هي نقيض الفلسفة الأصلية. فهم أعمياء عن رؤية أَنَّ العلم يقتضي المتافيزيقا (أو يفترضها مسبقاً)، وأن دور الفلسفة معياري normative. بمقدار ما هو وصفي - وكل الأشياء، ومن ضمنها العلوم، تقع تحت عينها الناقدة. والعلماء، حتماً، يتبنون افتراضات متافيزيقية، تصريحاً أو تضميناً، في تقديمهم لنظرياتهم وفي فحصها - وهي افتراضات تتخطى بكثير ما يمكن للعلم نفسه أن يجيزه. وهي افتراضات تستدعي الاستجواب النقدي على يد الفلاسفة، أو على يد العلماء - وبكلا الحالين، فَإِنَّ التفكير الفلسفي النقدي الواجب القيام به، لا يستطيع أن يتطلع إلى المناهج والموضوعات في العلوم التجريبية على أنها نموذج ومعاره. ما تستطيع العلوم التجريبية إطلاعنا عليه، في أحسن الأحوال، هو الوضع بكيفية الراهنة، لا بكيفية يجب أن يكون، أو يمكن أن يكون (ولم يتسنَّ له ذلك). المتافيزيقا هي من يتعاطى مع الممكنات. فقط عندما نضبط مدى الممكن، نستطيع أن نرجو تحديد الفعلي تجريبياً. لذا تكون العلوم التجريبية عالمة على المتافيزيقا ولا يكون لها أن تسطو على دورها (المتافيزيقا) اللائق بها وحدها.

نصل الآن إلى الإجابة المتداولة الثالثة على سؤالنا 'كيف تكون المتافيزيقا ممكنة؟'، وهي إجابة، بعكس سابقتها، فلسفية على الأصالة، وهي تستلهم كانط - ولذا أسميتها كانطية محدثة. بحسب هذه الرؤية، لا تخبرنا المتافيزيقا (وليس بمقدورها أن تفعل) شيئاً عن الواقع الموضوعي 'كما هو في نفسه'، هذا إن كان لهذه الفكرة معنى أصلاً. إلا أنها تستطيع أن تخبرنا شيئاً ما عن بعض الخصائص الأساسية الملازمة لتفكيرنا حول الواقع. على سبيل المثال، هي قد تستطيع أن تؤسس لكوننا نفكر في الأشياء، موضوعات إدراكنا، على أنها قائمة في الزمان والمكان، وأنها ترتبط سببياً ببعضها البعض - ربما كان ذلك على أساس مقولة كانط نفسه بأن اعترافنا بأنفسنا على أننا موجودات تعي ذواتها، وتنظم أفكارها وخبراتها في الزمان، يقتضي منا أن نحيل إلى عالم للموضوعات المدركة. وباختيارنا لهدف كهذا أقل تواضعاً، يظل لدينا أمل بالإبقاء على متافيزيقا مقبولة نوعاً ما. بيد أن هذا الفهم متصدّع في جوهره، إذ النية من ورائه شرعة المدعىات 'المتافيزيقية' من خلال تصويرها على أنها لا تعامر في الكلام عن الأشياء بما هي على حقيقتها، بل في الكلام عن كيفية فهمنا لها بوجودها. فنحن، إن كنا شيئاً، جزء من الواقع، وكذلك هي أفكارنا. لذا، فإن الزعم بتقديم مدعىات حول الملامح الضرورية المزعومة لأفكارنا، في الوقت الذي ننحي فيه إمكانية أي قول حول طبيعة 'الواقع'، هو تناقض صريح. والعمل على تقديم متافيزيقا آمنة من خلال التخاذل والانسحاب من الواقع هو عمل مقدّر له الفشل.

ومن غير المرضي، بعد، العمل على شرعة المتافيزيقا بالمزبد من توهينها، من خلال تقديم طروحاتها على أنها مجرد توصيف لمشروع مفهومي نجد أنفسنا مأخوذين به، من دون أن نحاول حتى التثبت من حتميته. على المبحث المتافيزيقي أن يكون، أقله، ذا حس نقدي، وبذا، بمقدار ما يتعاطى مع 'المفاهيم'، فإنه لا يقنع بمجرد توصيف، أو تحليل، المفاهيم التي يصادف أن تملكها، بل عليه، بالحري، أن ينقحها ويهذبها حيث تقتضي الضرورة ذلك^(٧). بل الغاية من هكذا تنقيح، إن كان ثمة من غاية، إنما هي ترقية مفاهيمنا حول الواقع - إن ضمان التماسك الداخلي لمشروع مفهومي لهو متواضع كغاية، إذ قد تحوز بعض المخططات المتنافرة في ذاتها هذه الميزة^(٨). وإن كان المقترح أن يكون انتقاؤنا العقلاني بين هذه المشاريع

(٧) ضمناً، أنا أخذت هنا التمييز الذي أقامه بيتر فريدريك ستراون P.F. Strawson بين المتافيزيقا 'الوصيفية descriptive'، وتلك 'التقويمية revisionary' ورفضه للأخيرة. انظر كتابه، *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Methuen, 1959), 91. [عبارة ستراون هي التالية: «تقع المتافيزيقا الوصفية بوصف البنية الفعلية لتفكيرنا حول العالم، [بينما] تشعل المتافيزيقا التقويمية باتتاج بية أفضل». المترجم].

(٨) لا أشارك دونالد دايفنسن Donald Davidson ريبته skepticism في هذا الشأن، كما عثر عنها في مقالته 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme' (Oxford: Clarendon Press, 1984) انظر كتابه: *Inquiries into Truth and Interpretation*.

من خلال اختيار ما يحدث ضرراً أقل بـ 'معتقدنا' أو 'حدسنا' الطبيعي، بما يوصلنا إلى حالة من 'التوازن التأملي'، فمجدداً، لا بد من الاعتراض على وسم هكذا مزولة بـ 'المتافيزيقا'، فلا حق لدينا بافترض كون معتقداتنا الطبيعية تعكس البنية الأساسية للواقع. إنه من الفضائل القليلة للعلمية إقرارها بهذه الحقيقة، لا اعتبارها معتقداتنا الطبيعية ثمرة العمليات التطورية المعدة لحساب مقتضيات البقاء العملية، لا لحساب المقتضيات النظرية للحقيقة المتافيزيقية.

أما الموقف الرابع والأخير، والذي أودّ نقده فهو ما أسميه بالدلائلية. إنها الرؤية التي تحمل توقيع مايكل دوميت Michael Dummett، والتي تعتبر أن المسائل المتافيزيقية تجد أجوبتها من خلال اللجوء إلى نظرية المعنى دون غيرها^(٩). وهكذا، فكوننا مخولين الكلام عن رؤية 'واقعية' لمجال معين من الخطاب، كالكلام عن نظرية المجموعات set theory، أو فيزياء الكوانتوم، أو الماضي، فهو يُقرّر على أساس توافر نظرية ملائمة في المعنى، لذلك المجال من الخطاب، قادرة على أن تعزو شروط صدق 'واقعية' لقضاياها، أي شروط صدق تعكس التزاماً بمبدأ ثنائية التكافؤ principle of bivalence. بما خصّ هذه القضايا. يبدو، في الواقع، أن هذه الدلائلية لا تختلف جوهرياً عن ما أسميته بالكانطية المحدثّة، إذ إن أنصارها، من أمثال دوميت Dummett، يعتبرون أن نظرية المعنى وحدها من يوفّر الشرعية لنظرية حول بنية الفكر ومضمونه^(١٠). بالتالي، ما توفّره الدلائلية لا يعدو كونه زياً ألسنياً لمقاربة للمتافيزيقا سبق أن درسناها ورفضناها. بل تنذر الدلائلية باختزال المتافيزيقا إلى شأن أكثر ضيقاً في أفقه مما ذكر، من خلال إحالة الإجابات على المسائل إلى الممارسات اللغوية لجماعة إنسانية اختيرت اعتباطاً. لا ريب أن الدلائلية سيّدعي أن عناصر نظرية المعنى الوثيقة الصلة بالهموم المتافيزيقية هي عناصر 'عميقة وراسخة'، ما يتجاوز بها الاختلافات بين الجماعات الإنسانية اللغوية المختلفة. لكن ما الأساس الذي يمتلكه هذا الادعاء؟ إن كان أساساً أنثروبولوجياً فحسب، فهذا ما يعود بنا إلى العلمية أو بعض تنويعات النسبية. وفي كل الأحوال، لا يكون لنظرية المعنى نفسها أن تحدّد ما هو 'عميق وراسخ'.

إن مشكلة الدلائلية الأساسية هي فيما يلي. بمقدار ما يمكن للمرء أن يحتكم إلى اعتبارات المعنى في إجابته على أسئلة متافيزيقية، فلا يجدر بالاعتبارات المقصودة أن تكون اعتبارات حول ما نعيه - إذ لا ضماناً على كوننا نعني أمراً دقيقاً أو تحكماً في ما نقوله - بل،

(٩) انظر،

Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (London: Duckworth, 1991), Intro.

(١٠) انظر،

Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (London: Duckworth, 1993), ch. 13.

بالأحرى، يجب أن تكون اعتبارات حول ما يجب أن نعيه. هذا يحدونا لنكرّر أن على المتافيزيقا أن تكون نقدية وتقويمية (إن اقتضى الأمر) لكل مفاهيمنا ومعتقداتنا. لكن لا يمكن الإجابة على أسئلة ما يجب أن نعيه من داخل نظرية المعنى وحدها، بل لا بد من اللجوء إلى حجة متافيزيقية مستقلة. من الأدلة على ذلك النقاش الدائر حول ما يشكل موضوعاً - وهو نقاش متافيزيقي، إن كان ثمة من نقاش متافيزيقي. سيقول الدالتي، كعادته، إن الموضوع يفهم على أنه دال ممكن لمصطلح مفرد، وسوف يجادل بأن فكرة المصطلح المفرد هي فكرة يمكن تأويلها بنحو لا يحيلنا إلى مفهوم قبلي آخر لما يشكل الموضوع - مثلاً، من خلال الإحالة إلى سلوك منطقي يطبع المصطلحات المفردة كما يظهر لنا من خلال أنماط الاستنباط الصالح المدعوم بالقضايا المحتوية عليه^(١١). لكنّه من الواضح أن اللغة بين أيدينا تحتوي تعبيرات هي مصطلحات مفردة بأيّ الاعتبارات أخذنا، ومع ذلك، فإنّه من التهور فرضها دالة على أيّ موضوع كان. قد يكون الوصف المحدّد لعبارة من قبيل 'الكثيرة على وجه جون' مثلاً ملائماً. حتّى إنّ اللغة اليومية قد توحى بإعطاء صورة كمية لموضوعات 'زائفة، كما في قولنا، 'يرتدي جون كثيرة عريضة'. طبعي أن يمكن إعادة صياغة العبارة بغنى عن العنصر الكمي، كقولنا، 'جون مكثّر'. إلا أن إعادة الصياغة علاقة متكافئة (متناظرة)، بحيث لا تتوافر، في نظرية ما في المعنى، المصادر الكاملة لتستطيع اللغة أن تقرّر، بمعونتها، أيّ العبارتين أكثر دقة في عكس (أو إظهار) أنطولوجيا المتكلم. والنظرية إياها أضعف من أن تمكننا من معرفة ما يكونه 'الموضوع'، أو ما هي الموضوعات التي يشتمل عليها العالم. وإن كان من معالجة مشروعة، فإنّ المسائل المذكورة لا تُعالج إلا بحجة متافيزيقية مستقلة^(١٢). أمّا المقاربة اللغوية أو الألسنية لمسائل المتافيزيقا فتقود، لا محالة، إلى مبدأ متطرّف في النسبية الأنطولوجية، وهذا ما لاحظته بعض مرّوجوها^(١٣). وهكذا، فإنّها ترتدّ، بزيّها هذا، إلى نسخة من المقاربة الأولى التي عولجت أعلاه، والتي أسميتها النسبية.

(١١) انظر،

Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd edn. (London: Duckworth, 1981), ch. 4; Crispin Wright, *Frege's Conception of Numbers as Objects* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1983), 53 ff.; Bob Hale, *Abstract Objects* (Oxford: Blackwell, 1987), ch. 2.

(١٢) أنا أستفيض في شرح هذه المسألة في ورقتي

'Objects and Criteria of Identity', in Bob Hale and Crispin Wright, eds., *A Companion to Philosophy of Language* (Oxford: Blackwell, 1997); E. J. Lowe, *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time* (Oxford: Clarendon Press, 1998), ch. 2.

(١٣) في بالي، هنا، ما يقوله ويلارد كواين في 'Speaking of Objects' و 'Ontological Relativity': انظر كتابه،

Ontological Relativity and Other Essays (New York: Columbia University Press, 1969).

٣. الإمكان المتافيزيقي وإمكان المتافيزيكا

المحلّ ملائم الآن لأعرض لما أراه من إجابة على سؤال إمكان المتافيزيكا، وإن كانت ممكنة فكيف ذلك. وأنا أرى بالفعل أنها ممكنة. بكلام آخر، أنا أرى إمكانية الوصول إلى إجابات معقولة لأسئلة ترتبط ببنية الواقع الأساسية - وهي أسئلة أكثر أساسية من أن تستطيع العلوم التجريبية مقارنتها بكفاءة. إلا أنني لا أدعي أن المتافيزيكا، على حاليها، قادرة على إثباتنا بما هنالك، بما هو كائن. بل - كتقريب أولي - أنا أرى أنها، بذاتها، تنبئنا بما يمكن أن يكون. ولكن بعد أن نطلعنا المتافيزيكا على الممكنات، تستطيع الخبرة أن تخبرنا أي البدائل المتافيزيكية الممكنة قد صدق في حيز الفعلية. المسألة الأساس هي، رغم كون ما هو فعلي ممكنًا، قصور الخبرة وحدها عن البت في ما هو فعلي في غياب تحديد متافيزيقي لمضمار الممكن. باختصار، المتافيزيكا نفسها ممكنة - بل واجبة - كشكل من أشكال البحث الإنساني، لأن الإمكان المتافيزيقي مُحدّد لا بد منه للفعلية (للوقوع). قد يبدو جوابي، على ما صيغ عليه من اقتضاب وتجريد، مُبهمًا، لذا سوف أبسط القول، في ما يلي، في تداعياته ومتعلقاته.

إلى هنا، كنت قد بدأت بصياغة الرابط بين إمكان المتافيزيكا والإمكان المتافيزيقي. والمسألة هنا أن مجال الإمكان المتافيزيقي هو مجال أصيل لا بد من تحريره، أو افتراضه علي الأقل، قبل منح أي ادعاء للحقيقة في الواقع مشروعيته على أساس التجربة. وهذا مجال لا يتأتى استكشافه، بطبيعة الحال، من خلال طرائق العلوم التجريبية فحسب، بالتحديد لأنها تزعم إقامة ما هو موجود بالفعل على أساس التجربة، فهي، بالتالي، تقتضي المتافيزيكا مُسبقًا. وقد يُقال، هنا، إن الإمكان الوحيد الذي تقتضيه العلوم التجريبية مُسبقًا هو الإمكان المنطقي - وهذا ما يمكن إقامته دونما اللجوء إلى حقل مستقل هو المتافيزيكا، لأن الإمكان المنطقي هو، ببساطة، الإذعان لقوانين المنطق القبلية. وباختصار، قد يُجادل بأن الشرط المسبق الوحيد الذي يجب على نظريات العلوم التجريبية مراعاته، قبل أن تحاكمها التجربة، هو شرط الخلو من التناقض المنطقي. لكن، أولاً، لا يمكن تقييم نتائج التجربة نفسها إلا على ضوء الإمكان المتافيزيقي، وثانيًا، ليس هذا الإمكان مجرد مساو للإمكان المنطقي كما عرّفناه منذ هنيهة. لسوف أعالج النقطة الثانية بإسهاب في المقطع التالي، حيث أناقش تعريف الإمكان المتافيزيقي، إلا أنه لا ضير من إيراد بعض الملاحظات الآن.

يتوقّف الإمكان المنطقي في قضية ما - أو في مجموعة من القضايا -، كما شخصناه قبل

قليل، على انطوائها (القضية أو مجموعة القضايا)، أو عدم انطوائها، على تناقض منطقي. أما الإمكان المتافيزيقي فهو شأن مختلف. في المحل الأول، ليس الإمكان المتافيزيقي إمكان قضية (أو مجموعة قضايا)، بل هو إمكان حالة من العلائق *state of affairs* (ولا شك أن القضية توصفها). لذا، فإنه، بهذا المعنى، إمكان ذاتي أو *de re* (في نفس الأمر - إن جازت لي الاستعارة). إن فكرة حالة من العلائق هي، بالطبع، فكرة متافيزيقية، فرد من عائلة كبيرة من الأفكار المماثلة، وإن كان بعضها أكثر أساسية من بعض. ومن الأفكار الأخرى في هذه العائلة، الكيف، النسبة، الفرد، النوع، الجزء، الجوهر، الوجود، الهوية، العرض، وحتماً الإمكان - بالإضافة إلى قرينه، الوجوب. بعض هذه الأفكار يُعرّف بغيره، أما التعريف الدقيق فُمحال إلى النقاش المتافيزيقي. وهكذا، قد يُعرّف الجوهر على أنه موضوع لا يتوقف وجوده على موضوع آخر (وهنا نعرّف التوقف على باعتبار الوجوب)^(١٤). فهذه الأفكار المتافيزيقية ليست أفكاراً 'منطقية' بحتة، بل هي أنطولوجية^(١٥). فهي ترتبط بالوجود وشؤونه *being and its modes*، في حين لا يكون متعلّق المنطق، إذا ضبطنا فهمه، الوجود بشكل عام، بل متعلّقه الخصائص الصورية والعلائق بين القضايا (وهذه لا تعدو كونها جزءاً يسيراً فقط مما هو كائن). أضف إليه، إن هذه الأفكار هي، بمعنى ما، متعالية من حيث عدم اشتقاقها من التجربة، بل نحن نستحضرها لدى تفسيرنا ما تكشفه التجربة عن الواقع. ومن الواضح أنها تقترب من مقولات أرسطو وكانط، إلا أن فهمي لها يختلف جذرياً عن فهم كانط (والتالي فهو أقرب إلى فهم أرسطو) إذ أراها تنطبق، وعن أصالة، على الواقع، لا على أفكارنا عن الواقع فحسب. هي ليست مقولات ذهنية؛ إنها مقولات وجودية. وهذا لا يلزمنا القول، إن انطباق مقولة ما على الواقع يتحدّد، بعامة، قبلياً فقط - وحده انطباقها الممكن يتحدّد بهذا السبيل. قد لا نستطيع، على سبيل المثال، أن نوّس قبلياً للوجود الفعلي للجوهر، بل لإمكانه فحسب. وحده اللجوء إلى التجربة، ربّما، يزودنا بأسباب لنعقد أنها موجودة.

سوف يزعم 'الدلاليّ'، بالتأكيد، أن هذه 'المقولات' هي مجرد انعكاسات واشتقاقات من ملامح دلالية بنيائية للغات الطبيعية التي نوظفها - مثل فكرة 'الموضوع' المطابق لللفظ، وفكرة 'الخاصة' المطابقة لمحمول ما، وما إلى ذلك. ولكن سبق أن بيّنت السبب الذي لأجله أعتبر هذه الرؤية قلباً للترتيب السليم للتفسير. إن التطابق المذكور قد ينوجد لأن اللغة، في

(١٤) لقد تفحصت عدداً من التعريفات المشابهة في ورقتي '31-48' (1994), *Philosophical Papers*, Ontological Dependency.

انظر أيضاً، الفصل ٦ من كتاب *The Possibility of Metaphysics*. Op. cit.

(١٥) قارن، 47-63, Vol. 55 (1981), *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. Barry Smith, 'Logic, Form and Matter'.

تطوّرهما كأداة للتعبير عن حقائق الواقع، سوف تستبطن إقراراً، مهما كان مُحرفاً أو جزئياً، بالمقولات المتافيزيقية التي تمفصل بحسبها بنية الواقع الأساسية. وبوجود حيزٍ للنقاش بخصوص هذه البنية، فلن يكون من المفاجئ أن تعكس اللغات الطبيعية المختلفة بعض المقولات المتافيزيقية مُبرزةً دون غيرها. وتعكس هذه التباينات، في أغلب الظن، التباينات في المعتقدات المتافيزيقية المضرة للجماعات اللغوية المختلفة. ورغم أن البنية الأساسية قد تخدم في تدعيم هذه المعتقدات وترسيخها، فإن الرؤية 'الوورية' ^(١٦)، بأن البنية الأساسية هي مصدر هذه المعتقدات، لا تستقيم ^(١٧).

كنت قد بدأت بالكلام عن المقولات المتافيزيقية في سياق تقديمي لفكرة الإمكان المتافيزيقي وإصراري على تمييزها عن الإمكان المنطقي. فالإمكان المتافيزيقي لحالة من العلائق لا يتحدد بمجرد انعدام التناقض في القضايا التي تصفها - رغم كون انعدام التناقض، حتماً، شرط الحد الأدنى للإمكان المتافيزيقي. انظر معي، بالتالي، إلى هذا المثال النموذجي على الإمكان المتافيزيقي: إنه السؤال المتعلق بإمكان وجود موضوعات (أشياء) مُبهمّة، أي موضوعات نُخفق في إيجاد وقائع كافية تدلّ على هويتها أو تعددها في ظروف معينة. الآن، صحيح أن عدداً من الفلاسفة - غاريت إفانز Gareth Evans، على نحو ملفت - جادل لغیر صالح هذا الإمكان من خلال محاولته استخراج تناقض من القضية القائلة، إن عبارة هوية معينة لا قيمةً صدقٍ محدّدة لها، وهو فرض قد يُعبّر عنه بقضية ذات الصورة '(a=b)' ^(١٨). الآن يصدف أنني أرى هذه الحجّة مدخولة، وأنه لا يمكن الاستحصال على تناقض من القضية محلّ البحث ^(١٩). هذا لا يلزنا القول بإمكان وجود الموضوعات المبهمة متافيزيقياً. بل إن شكوكي في ما خصّ الموضوع ليست بالقليلة، فأنا أرى أن التصوّر الوحيد المقبول متافيزيقياً بحقّ الموضوع هو تصوّره ككيان يمتلك شروط هوية محدّدة ^(٢٠). وهكذا، ورغم أنني قد أشرت، في غير هذا المحلّ، إلى حقلٍ ما دون الذرة على أنه يزودنا بنماذج

(١٦) نسبة إلى بنجامين لي وورف (١٨٩٧-١٩٤١) Benjamin Lee Whorf. المترجم.

(١٧) انظر،

Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, ed. J. B. Carroll (Cambridge, Mass: MIT Press, 1956).

(١٨) لنقد الرؤية وورف، انظر،

Michael Dummett and Kim Sterelny, *Language and Reality* (Oxford: Blackwell, 1987), chs. 10 and 12.

(١٩) انظر،

Gareth Evans, 'Can There Be Vague Objects?', *Analysis*, 38 (1978), 208.

(٢٠) انظر، الفصل ٣ من كتابي *The Possibility of Metaphysics*، بالإضافة إلى ورقتي، 'Vague Identity and Quantum Indeterminacy', *Analysis*, 54 (1994), 110-14.

لـ 'موضوعات' قد تكون هويتها الدياكرونية (المتغيرة مع الزمن)، في ظل ظروف معينة، مهمة^(٢١)، فبأي، إذا تعاطينا مع الأمور في مستوى أكثر عمقا، أجدي أكثر انسجاما مع الرأي القائل بأن الدليل التجريبي المتوافر يظهر خطأ اعتبار الإلكترونات، وغيرها من الجزيئات، موضوعات أصلا. (دعوه لا يكون فرضا، في المقابل، أن ما نزاوله هو من قبيل النقاش اللفظي في خصوص معنى كلمة 'موضوع': المسألة، في عمقها، تقوم على وجوب وصول النسق المتافيزيقي المقبول إلى تحديد قسمة أساسية بين ما يملك شروط -هوية محددة، وما لا يملك - وهذا ما يؤديه الاستعمال المناسب لمصطلح 'موضوع'). وهكذا نرى أن صحة ادعاء إمكان حالة معينة من العلائق لا تتوقف، فقط، على سؤال ما إن كانت القضايا التي نرسلها لتوصيف هذه الحالة تنطوي على تناقض، بل على سؤال ما إن كانت المبادئ والمقولات المتافيزيقية المقبولة تحيز وجود هكذا حالة من العلائق. وهذه مسألة نقاش طابعه متافيزيقي بامتياز. قد يمكن إقامة مقارنة، هنا، مع سؤال ما يكون مقبولا، أو مرفوضا، خلقيا، وهو إشكال، مجددا، لا يمكن فضّه على أساس الاعتبارات المنطقية البحتة، إذ، في مرحلة ما، لا بد من أداء التصورات الخلقية دورا جوهريا في أي حجة تتعلق بالمقبولية الخلقية لحالة معينة من العلائق.

دعونا ننظر إلى مجموعة أخرى من الأمثلة علّها تدعم هذه الخلاصة. لطالما تجادل المتافيزيقيون حول إمكانية التغير وواقعية الزمان. هذه، بالرغم من ذلك، ليست بالمسائل التجريبية البحتة أو المنطقية البحتة. كيف نصوغ تصوّرا للزمان هو، في ذاته، سؤال متافيزيقي - سؤال عن ارتباط الزمان، إن كان ثمة من ارتباط، بالتصوّرات المتافيزيقية الأساسية، ومن ضمنها المقولات. إحدى الرؤى (وهي رؤية أرسطو)، على سبيل المثال، تعتبر الزمان البعد الذي تتلقّى الجواهر فيه، وحده، الصفات المتقابلة، وهذا، إن كان صحيحا، ترتّب عليه مسائل ثلاث: قدرة الجواهر على الاستمرار هوية رغم التغير الكيفي؛ استحالة وجود الزمان دون التغير؛ وتوقف وحدة الزمان على ديمومة الجواهر. ورغم أنني أذعن لهذه المدّعات^(٢٢)، إلا أنني أسلم بكونها محلّ خلاف. أمّا ما أريد أن ألتج عليه، هنا، هو، أولا، قابلية حلّ هذه المسائل من خلال النقاش العقلاني، وثانيا، أن نوع الحجّة في هكذا نقاش هو متافيزيقي حتما. وإظهار إمكان الزمان متافيزيقي ليس مسألة برهان على التماسك المنطقي

(٢١) انظر، أيضا، الفصلين ٢ و ٣ من كتاب *The Possibility of Metaphysics*، بالإضافة إلى ورقتي، 'The Metaphysics of Abstract Objects', *Journal of Philosophy*, 92 (1995), 509-204.

(٢٢) انظر، مجددا، الفصل ٣ المذكور أعلاه، وورقتي 'Vague Identity and Quantum Indeterminacy'.

للخطاب الزمني - من خلال، مثلاً، دحض حجج ماك تاغرت McTaggart^(٢٣) في هذا الشأن - وليس مسألة صياغة نظرية فيزيائية متماسكة حول الزمان بحسب، فلنقل، نظرية أينشتاين Einstein الخاصة في النسبية. صحيح أن نظرية أينشتاين تتقدم بمُدّعات أساسية حول الزمان - من قبيل قولها بنسبية التعاقب، وباستحالة تخطي سرعة الضوء - لكن تحديد كونها تتعلق بالزمان، وأنها، بحيازتها هكذا تعلق، تتعلق بشيء واقعيته ممكنة، فهو شأن متافيزيقي لا تستطيع نظرية علمية مجردة أن تحسمه.

وبما أن كلامنا هو في الزمان والتغير، فهناك مثال آخر ومحدد، نوعاً ما، قد يعينني في بيان المسألة بعمامة. وهو مثال 'إمكان' تحول الواحد إلى اثنين، دون أن يكف، بذلك، عن الوجود - النتيجة المقصودة هي حيازتنا، فرضاً في هذه الحالة، وفي وقت لاحق، شيئين مختلفين عددياً كانا متماهيان عددياً في ماسبق. ورغم قدرة المرء توصيف وضع كهذا، نوعاً ما، دونما الوقوع في التناقض المنطقي، إلا أن التفكير المتافيزيقي، فيما يبدو، يستبعده على أساس عدم إمكان حصول تغير - في لحظة ملائمة - في الموضوعين المذكورين يودي إلى انفصالهما. (ونحن نفترض هنا أن الانفصال لا يمكن أن يحصل، وببساطة، بغير علة - وهذا بنفسه افتراض متافيزيقي). إذ لو ظهر التغير الفاعل المزعوم قبل الانفصال المفترض، فإنه يأتي مبكراً - ففي هذه الحالة، يكون لزاماً عليه أن يفعل في كلا الموضوعين المفروضين، بنفس النحو، حال كونهما، بحسب الفرض *ex hypothesi*، هوية واحدة. من ناحية ثانية، لو كان للتغير أن يحصل إثر الانفصال المفروض، فإنه، كما هو جلّي، يأتي متأخراً بما لا يسمح له أن يكون علة له، اللهم إلا إذا قلنا بالعلة العكسية *backward causation*. (ولا أقول هذا، بالطبع، لأنني إمكان صيرورة الشيء الواحد شيئين جديدين بالكف عن الوجود كواحد، أو استمرار الشيء الواحد في الوجود في حين يصدر عنه وجود آخر، كما في حالات الانشطار أو الانقسام المعتادة؛ بل أقوله لأنني أن يمكن لشيئين كانا، بزعمهم، نفس الواحد في ماسبق، أن يُصار إلى جعلهما منفصلين، وبالتالي، غير متماهيين.

٤. طبيعة الوجوب المتافيزيقي

وجب عليّ الآن أن أقدم بتشخيص للإمكان المتافيزيقي أكثر إحكاماً من الأمثلة الإيضاحية

(٢٣) انظر، الفصل ٥ من نفس الكتاب، وورقي، 'Substance, Identity and Time', *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. Vol. 62 (1988), 61-78.

أعلاه. ومن الواضح أنّ فكرنا الوجوب والإمكان مترابطتي التحديد، أي متى ما عرّفنا الأول تعرّف الثاني. على هذا، فإنّي أعتزم مقارنة المهمة بين أيدينا عن طريق فكرة الوجوب المتافيزيقي. وإليك، إذاً، السؤال الذي أودّ أن أركّز عليه في الوقت الحاضر: ما هو، بالتحديد، الوجوب المنطقي، وكيف يختلف عن الوجوب المتافيزيقي – إذا كان من اختلاف؟ فإلى هنا، ما زلت أوحى بأنّ الوجوب المتافيزيقي مغايرٌ تماماً للوجوب المنطقي – وأنا بالفعل أرى، وعن وجهة، صحّة هذا القول – إلّا أنّ عليّ أن أقرّ في الوقت عينه، بالفعل، أنّ ثمة تصوّراً مقبولاً تماماً للوجوب 'المنطقي' يظهره كما لو كان متقاطعاً مع الوجوب المتافيزيقي أو مشتملاً عليه. ولكننا سنرى، في المقابل، أنّ هذا الإقرار لا يقدح في الزخم الذي أطلقته به ملاحظتي في المقطع السابق.

كان يكفيني في المقطع السابق أن أصور الإمكان المتافيزيقي، على نحو غامض، بلغة انسجامه مع قوانين المنطق، وكان يلي ذلك فهمّ للوجوب المنطقي. لكن، في حقيقة الأمر، بمتناول المرء أن يميّز بين درجات ثلاث من الوجوب المنطقي. أولاً، نجد الواجب المنطقي التام (على نحو صارم) – وهو الذي يصدق بمقتضى قوانين المنطق فحسب. ثانياً، هناك الوجوب المنطقي المحدود – هو الذي يصدق بمقتضى قوانين المنطق مع مراعاة بعض التعاريف غير المنطقية. وثالثاً، هناك الوجوب المنطقي الإجمالي – وهو الذي يصدق في كلّ عالم ممكن منطقيّاً، أي في كلّ عالم تصحّ فيه قوانين المنطق. قد يستطيع واحدنا، الآن، أن يجادل بأنّ هذا النوع الأخير من الوجوب المنطقي يتقاسم الحيز نفسه مع الوجوب المتافيزيقي – بالفعل، هذان اسمان لمسمّى واحد. وفي توصيفي للوجوب المنطقي 'الإجمالي' على هذا النحو، وربطه بفكرة الوجوب المتافيزيقي، فإنّي أتابع في ذلك تقليداً راسخاً^(٢٤) – رغم حساسيتي تجاه ما قد ينجم عن متابعة هذا التقليد من محذور إغفال بعض الفلاسفة القليلي الحيطه الخطّ الفاصل بين المنطق والمتافيزيقا، وهو ما كنت منهمكاً بتبيانه في المقطع السابق. وقد يقوم بعضُ الفلاسفة بمهااة الوجوب 'المفهومي' مع نوع ما من أنواع الوجوب المنطقي. قد أستطيع أن أسلم بذلك طالما لم يخالف ما هو واجبٌ 'مفهوماً' ما أسميته لتوّي بالواجب المنطقي المحدود. فعندي أنّ الواجب 'مفهوماً' هو ما يصدق باعتبار المفاهيم بالإضافة إلى قوانين المنطق.

(٢٤) انظر، الفصل ٤ من نفس الكتاب، وورفتي،

"The Indexical Fallacy in McTaggart's Proof of the Unreality of Time", *Mind*, 96 (1987), 62-70.

من الواضح أنّ تحديد قوانين المنطق محلّ خلاف، لكن لا داعي لأنّ نلج هذا الخلاف هنا. وهناك ثمة مرشّحون غير خلافيّين من قبيل قانون عدم التناقض: في أيّ قضية ق، يستحيل أن تكون ق ولا-ق في الوقت عينه. وهكذا، فإنّ قولنا، 'يستحيل أن يكون أصغير الفيل وليس صغير الفيل' هي على سبيل الوجوب المنطقيّ التام، إذ هو (قولنا) من مصاديق ذاك القانون. في المقابل، 'يستحيل أن يكون أدغفلًا وليس صغير الفيل' هي على سبيل الوجوب المنطقيّ المحدود، بحسب ما اصطلحتُ عليه، إذ يمكن تحويلها إلى مصادق للقانون فقط من خلال الاقتراب من تعريف 'دغفل'، وهو مصطلح غير منطقيّ. (ما هو مصطلح منطقيّ، مجدّدًا، مفتوح للنقاش، لكنك لن تجد رأيًا مقبولًا يعالج 'دغفل' على أنّه مصطلح منطقيّ).

ما رأيك بمثال حول الوجوب المنطقيّ الإجماليّ - أو، بتحديد أكبر، مثال عن وجوب منطقيّ ليس محدودًا ولا تامًا؟ من الأمثلة المعقولة والمعروفة 'الماء هو H_2O '. قد يُعترض بأنّ هذه القضية لا تصدّق في كلّ عالم ممكن منطقيًا، لأنّ الماء لا يتوافر في كلّ العوالم الممكنة منطقيًا. لكن من الممكن تطويق هذه المشكلة بسهولة، بنحو أو بآخر؛ على سبيل المثال، يستطيع المرء أن يميّز بين الوجوب 'الشديد' والوجوب 'الضعيف'، فيقول، إنّ وجوب القضية ضعيف (بالمعنى المنطقيّ الإجماليّ) فقط في حال كانت صادقة في كلّ العوالم الممكنة منطقيًا، حيث تكون العبارات الدالة عليها غير فارغة (ذات معنى). وهكذا، على فرض أنّنا سنعالج قضية 'الماء هو H_2O ' على أنّها حملٌ بالمعنى الأوّليّ (حمل الشيء على نفسه)، فسيُتضح أنّها ضعيفة الوجوب (بالمعنى المنطقيّ الإجماليّ). لكن لاحظ، لو حللنا، عوضًا عن ذلك، 'الماء هو H_2O ' على أنّها تعني 'لكلّ أ، تكون أ ماءً فقط، و فقط، عندما تكون أ هي H_2O '، فإنّ الصعوبة تنحلّ لوحدها، لأنّ 'الماء هو H_2O ' تظهر عندها على أنّها تصدّق في كلّ العوالم، حيث لا يوجد ماء (أي حيث لا شيء هو ماء ولا شيء، بنفس الاعتبار، هو H_2O). ما هو أساسيّ، في المقابل، أنّ 'الماء هو H_2O ' ليست، بحسب قوانين المنطق بالإضافة إلى التعاريف وحدها، صادقة في كلّ العوالم الممكنة منطقيًا (أو، كبديل عن ذلك، في كلّ العوالم، حيث العبارات الدالة عليها [القضية] غير فارغة) - وبالتالي، فهي ليست بالواجبة منطقيًا، بمعنى الوجوب التام أو الوجوب المحدود، كما هي هذه المصطلحات عندي. ومن النماذج الأخرى لقضايا ليست بالواجبة وجوبًا تامًا أو محدودًا 'الضرغام أسد'، 'الله موجود'، 'لا شيء هو أحمر وأخضر في الوقت عينه'، و'هذا الألم هو ألمي'.

إذًا، بمقتضى ماذا تكون 'الماء هو H_2O ' واجبةً منطقيّةً إجماليّةً؟ ما لك؟ بمقتضى طبيعة

الماء! لا بمقتضى قوانين المنطق مضافة إلى مفهومي أو تعريفِي الماء، و H_2O . فيبدو من الملائم تمامًا، بالتالي، أن نسمي هذا النوع من الوجوب متافيزيقيًا، إذ ما يقوم عليه هو أساس أنطولوجي، لا صوري أو مفهومي. وقد يكون هذا هو السبب، بالفعل، لنحتفظ بمصطلح 'الوجوب المتافيزيقي' لما هو واجبٌ منطقيٌّ بالمعنى الإجمالي، لا بالمعنى المحدود أو التام. ونستطيع عندها أن نقول، كما يفعل الكثير من الفلاسفة، إنَّ من الملامح المألوفة (وإن لم تكن مطلقة) للواجبات المتافيزيقيَّة أنها لا تُعرَّف قبليًا - بعكس الواجبات المنطقيَّة التامة والمحدودة، إذ هي، بطابعها، تُعرَّف قبليًا. إلَّا أنَّ هذه المسائل الإستمولوجيَّة والدلاليَّة ليست محور اهتمامنا هنا (فقط هنا). فأن تُعرَّف 'الوجوب المتافيزيقي' على أنه مرادفٌ لـ 'الوجوب المنطقي' الإجمالي أو 'الوجوب المنطقي' الإجمالي الذي ليس وجوبًا منطقيًا تامًا أو محدودًا هو مسألة قرار. وأي التعريفين يُجدي، طالما التزمت به. ولكن على سبيل البساطة، واحترامًا لتداولات فلاسفة آخرين، سوف أتبنى الخيار الأول. إلَّا أنني أود أن أؤكد أنه رغم إقرارِي، بسرور، أنَّ الوجوب المتافيزيقي لقضيَّة كـ 'الماء هو H_2O ' (أو لحالة العلائق التي تمثلها القضيَّة المذكورة) غير معروف قبليًا - لأنَّه يقوم على طبيعة الماء التي لا يمكن معرفتها بالمعرفة القبليَّة - فإنني ما زلت أريد أن أصرَّ على أنَّ التجربة وحدها، كما عبَّرت في المقطع السابق، لا تستطيع تحديد ما هو فعلي، في غياب تحديد متافيزيقي لما هو ممكن. بحسب المتعارف، فإنَّ تحديدًا كهذا لسوف يحتكم إلى المقولات المتافيزيقيَّة، وهي حتمًا تُعرَّف على أساس قبلي صرف، بعكس الأنواع الطبيعيَّة كالماء.

٦. المنطق والمتافيزيقا

أقول، إنَّ ق واجبة منطقيَّة تامة كما في الحالة، حيث ق صادقة بمقتضى قوانين المنطق فحسب. إلَّا أنَّ هذا قد يستدعي شبح التسلسل. أن تقول، إنَّ ق صادقة بمقتضى قوانين المنطق وحده هو، ظاهرًا، أن تقول، إنَّ ق هي إما قانون منطقي بنفسها، أو إنها تصدر عن هكذا قوانين - هي تال منطقي لهذه القوانين. لكن، في هذه الحالة الثانية، ما وضعُ القضيَّة القائلة، إنَّ ق تال منطقي لهذه القوانين؟ هل نعتبر أنَّ هذه القضيَّة هي، أيضًا، واجبة منطقيَّة تامة؟ بهذه الحالة، علينا أن نقول، إنَّ القضيَّة بنفسها واحدٌ من القوانين، وإلَّا كانت نتيجة لها. وفي الحالة الثانية، سيتوجَّب علينا معالجة القضيَّة التالية، وهي كون القضيَّة قيد الدراسة نتيجة للقوانين - وما إلى هنالك.

هل هناك حقًا من مشكلة مستترة هنا؟ دعونا ندرس حالة معيَّة من القضايا الواجبة

وجوبًا منطقيًا تامًا، مثل 'يستحيل أن يكون أصغير الفيل وليس صغير الفيل'. هذه ليست، بنفسها، قانونًا منطقيًا، إذ تشتمل على مصطلحات غير منطقية. بل هي تالٍ منطقي - إذ هي مصداق - لقانون عدم التناقض المنطقي: في أي قضية ق، يستحيل أن تكون ق ولا-ق في الوقت عينه. ما علينا أن ندرسه هو وضع القضية الإضافية: 'يستحيل أن يكون أدغفلًا وليس صغير الفيل هي مصداق لقانون منطقي مفاده: في أي قضية ق، يستحيل أن تكون ق ولا-ق في الوقت عينه'. فلنسم هذه القضية 'و'. هل علينا أن نقول، إن 'و'، مثلها كمثال القضيتين التي تشير إليهما، هي واجبة منطقية تامة؟ من الواضح أن 'و' بنفسها ليست قانونًا منطقيًا. فهل هي، إذا، تالٍ منطقي لقوانين المنطق - وفي هذه الحالة، ما هي القوانين المقصودة؟ يبدو أن الجواب هو عدم وجود مصلحة في التقيب عن هكذا قوانين، إذ إننا لو وجدنا أحدها، فإن مشكلةً بنيويةً مشابهة سوف تعترضنا بعد خطوة واحدة. لكن ما الذي يجعل من 'و' قضيةً صادقة، بل صادقة وجوبًا، إن لم يكن الوجوب المنطقي التام؟ حسنًا، ما تعبر عنه 'و' هو علاقة بين قضيتين، أي بين كيانين مجردين موجودين في كل عالم ممكن. وتحقق هذه القضية في كل عالم ممكن منطقيًا، بحيث تكون 'و' واجبةً منطقيةً إجماليةً. أليس هذا بكاف؟ القضايا الواجبة وجوبًا منطقيًا تامًا هي تلك التي تصدق بمقتضى قوانين المنطق فحسب - وأحيانًا تتعلق المسألة بكون القضايا محلّ النقاش توالٍ منطقيةً لهذه القوانين: أما القضايا الحقيقية التي تعبر عن وجود علاقات على نحو التالي المنطقي بين قضايا أخرى فهي فقط واجبة منطقية إجمالية - إنها تعبر عن وجوباتٍ متافيزيقية.

يبدو أن العبرة هنا هي أن المتافيزيقا تُشكّل البنية التحتية التي يقوم عليها المنطق، بالمعنى الدقيق للكلمة - كما وتقوم عليها، بالفعل، كلّ الحقول العلمية. وهذا ما يدعم خلاصتنا السابقة بعدم قدرة المنطق على أداء دور المتافيزيقا.

الأنطولوجيا: هل هي تأسيسية؟

إيمانويل ليفيناس^(١)

ترجمة: علي يوسف^(٢)

تمّ بناء الفلسفة وجميع المعارف البشرية على تجريد الكائن الجزئيّ من كلّ ما يعطيه خصوصيته وفردته والإبقاء، فقط، على الخصائص التي يشترك بها مع أفراد نوعه. في رحلة التجريد هذه، لا يتوقّف العقل الباحث قبل إيجاد المشترك بين مختلف أنواع الكائنات. ولكنّ هذا المشترك يفتقر طرّداً مع الإيغال في التجريد، حتّى ينحصر في صفة الكون أو الوجود عند نهاية هذه الرحلة. المفارقة في هذه الرحلة المعرفيّة أنّها كلّما أوغلت في التجريد، كلّما ابتعدت عمّا يُشكّل خصوصيّة الكائن الجزئيّ وفردته. حول هذه المفارقة، يرى الكاتب أنّ هذه الطريقة لتعاطي العقل مع الكون، إذا صحّت بالنسبة للأشياء، فإنّها لا تصحّ بالنسبة للإنسان الذي تقوم حقيقته في ما يُشكّل فردته التي لا سبيل إلى إدراكها بالنظر إليها من نافذة الكلّي، لأنّ هذا النظر يُفضي إلى إعدامها. والسبيل الوحيد إلى ذلك هو لقاءها والحوار معها وجهًا لوجه.

١. أوليّة الأنطولوجيا^(٣)

في عداد الأنظمة المعرفيّة، ألا تركز الأنطولوجيا على واحدة من أكثر البدايات evidences^(٤)

(١) (١٩٠٦-١٩٩٥) Emmanuel Levinas فيلسوف فرنسيّ من جذور ليتوانيّة، كان تلميذاً لكلّ من هيرل وهابدر فحاء منهجه وسطاً بينهما. يأتي مشروعه الفلسفيّ ليتقدّم بوصفٍ مُجملو جيّ وتأويليّ للخبرة المعيشة قائم على اللقاء؛ اللقاء، مع العالم ومع الآخر. أمّا المحور الذي تشكّل فلسفته حوله فكان الأخلاق المصطبغة بالعاطفة والإنشاق. من أعماله الوجود والموجود، الزمان والآخر، إنسانيّة الآخر، الأخلاق والأزل، وغيرها. ملاحظة: كلّ الهوامش فهي من عند المترجم.

(٢) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة - بيروت.

(٣) الأنطولوجيا هي علم الكائن، والكاتب هنا يضع «الكون»، أي الكائن الكلّي، في تضادّ مع «الكائن»، أي الكائن الجزئيّ، بما فيه من فردة تميّزه عن الكلّي، وإن لم يخرج عن الاشتراك معه في صفة الكون (الوجود).

(٤) ورد في لسان العرب، لابن منظور: «فلان صاحب بديهة: يصيب الرأي في أوّل ما يفاجأ به. وعن ابن الأعرابيّ ينقل: بده الرجل إذا أجاب جواباً سديداً على البديهة». ومنه يؤخذ أنّ البديهة هي القدرة على الإدراك المباشر، الحدس intuition، وإصابة الصواب من دون استدلالٍ عبر أعمال التفكير. وعليه، فالبدايات هي الأحكام، أو المعارف، التي يقبلها العقل مباشرة من دون برهان.

وضوحاً؟ ألا تفرض كل معرفة بالعلاقات التي تربط، أو تقابل، بين الأشياء، منطقياً وبصورة مسبقة، تسليماً بواقعة أن هذه الأشياء وعلاقاتها موجودة؟

إن القراءة الفصيحة والحصيفة لدلالة هذه الواقعة، واقعة طرح مسألة الأنطولوجيا من جديد - هذه المسألة التي يضمّر كل امرئ حلاً لها، ولو بنسيانها - تعني، كما يبدو، بناء علم تأسيسيّ *fundamental* من دونه تبقى كل معرفة فلسفية، أو علمية، أو عامية ساذجة. فجدارة الأبحاث الأنطولوجية المعاصرة تعود إلى قيام هذا البدهة في أصل كل معرفة، ولا يستغنى عنها في أي معرفة. والمفكرون، إذ يستندون إليها، يرتفعون دفعة واحدة فوق 'إشراقات' *illuminations* المتندبات الأدبية، ويستروحون عبر متافيزيقا أرسطو ومحاورات أفلاطون العظيمة.

إن وضع هذه البدهة التأسيسية موضع تساؤل هو مشروع متهوّر. ولكن مقارنة الفلسفة ابتداءً من هذا التساؤل، تعني، على الأقل، ذهاباً إلى مصدرها ونبوعها في عملية تجاوز الأدب ومشكلاته المثيرة للحنن والشفقة.

٢. الأنطولوجيا المعاصرة

تمتاز إعادة طرح الفلسفة المعاصرة لمسألة الأنطولوجيا بميزة خاصة مفادها، أن معرفة الكائن بصورة عامة - أو الأنطولوجيا التأسيسية - تفترض وضعية للذهن، الممارس للمعرفة، تتسم بحسّ الواقع. ذلك لأن عقلاً متحرراً من الاحتمالات والمصادفات الزمنية - الروح المشاركة للمُثل الأفلاطونية في أزليتها وخلودها - هي الصورة التي يكونها عن نفسه عقل ساذج يجهل نفسه، أو ينسى نفسه. أما الأنطولوجيا المعتبرة فصدوقة وأصيلة، تتطابق مع احتمالات ومصادفات الوجود الزمني. وفهم الكائن بما هو كائن يعني أن نوجد هنا، في هذه الحياة الدنيا، ليس لأن هذه الحياة، بما تفرضه من ابتلاءات واختبارات، تسمو بالروح وتنقيها وتجعلها مستعدة لاكتساب قابلية التلقي عن الكائن والانفعال به، وليس لأن الحياة الدنيا تبدأ تاريخاً يجعل تقدمه، وتقدمه وحده، فكرة الكائن قابلة للتفكير. إن الامتياز الأنطولوجي للحياة الدنيا لا يعود إلى التحرر الروحي الذي يصحبها، ولا إلى الحضارة التي تنشئها، وإنما يعود إلى هموم وانشغالات بها تتم تهجنة فهم الكائن. هذا يعني أن الأنطولوجيا لا تحقق ولا تكتمل في تغلب الإنسان على شرطه، وإنما تحقق وتكتمل في التوتر الناجم عن

تحمل الإنسان لتبعات هذا الشرط^(٥)؛ هذه الإمكانية لإدراك الصدفة والاحتمال، لا كوقائع مطروحة للفهم [للدراك، للتعقل]، وإنما كفعل للفهم intellection؛ هذه الإمكانية لإظهار انتقال موضوع الفهم^(٦) وإظهار قصد ذي مغزى intention signifiante في عنف الواقع وفضاضة مضامينه المعطاة؛ وهذه الإمكانية التي اكتشفها هُسرل والتي عاد هايدغر فربطها بفهم الكائن بصورة عامة^(٧)، هي التي شكلت التجديد الكبير للأنطولوجيا المعاصرة.

في هذا التجديد، لم يعد فهم الكائن يفترض موقفاً ذا طابع نظري فحسب، وإنما موقفاً يتناول كل السلوك الإنساني أيضاً. الإنسان بكلّيته أنطولوجيا، عمله العلمي، حياته العاطفية، إشباع حاجاته، عمله، حياته الاجتماعية وموته... كل هذه الفاعليات تُفصل فهم الكائن وتفصح عن هذا الفهم، أو الحقيقة، بدقة تحفظ لكل فاعلية وظيفتها المحددة. إن حضارتنا [الحضارة الغربية] تنبثق عن هذا الفهم. حتى عندما يكون هذا الفهم نسياناً للكائن.

ولا تصدر العودة إلى الموضوعات الأصلية للفلسفة - وفي هذا أيضاً يبقى عمل هايدغر صادماً - عن قرار تقوي بالرجوع إلى، لا أدري، أي فلسفة خالدة، بل تصدر عن إعطاء انتباه جدّي وعميق للاهتمامات والانشغالات الضاغطة للأوضاع الراهنة. هنا يتواشج السؤال المجرد عن معنى أو دلالة الكائن. بما هو كائن [المشترك بين كل الكائنات] مع أسئلة الهموم والانشغالات الراهنة بصورة عفوية.

٣. الإيهام في الأنطولوجيا المعاصرة

إن مماهة فهم الكائن مع تمام الوجود المشخص يغامر، قبل كل شيء، بإغراق الأنطولوجيا في الوجود. فلسفة الوجود هذه، التي يرفضها هايدغر، هي النتيجة - التي لا يمكن تجنبها - لمفهومه للأنطولوجيا. فالوجود التاريخي (الزمني) الذي يهتم الفيلسوف بمقدار ما يكون أنطولوجياً، يهتم الناس والأدب بمقدار ما يكون درامياً ومؤثراً. وعندما تختلط الفلسفة

(٥) الشرط الإنساني هو الوضع الناجم عن التناقضات في مقومات الكينونة الإنسانية والتي تنجم عن التناقض بين متطلبات جسده ومتطلبات روحه، أو متطلبات الطين ومتطلبات نفحة الروح الإلهي فيه، والصراع في داخله بين هذه المتطلبات.

(٦) انتقال موضوع الفهم من العام إلى الخاص، مما هو غير زمني وغير متغير، إلى ما هو زمني ومتغير.

(٧) الكائن بصورة عامة هو الكائن الكلّي أي الكون بصرف النظر عن الكائنات الجزئية التي يتمظهر بها والتي تشترك فقط في أنها كائنة [موجودة]. تركز الأنطولوجيا الكلاسيكية، كما يرى الكاتب، اهتمامها على هذا المشترك أي الكون الإجمالي، ولم تهتمّ بتمظهراته الجزئية، بينما الأنطولوجيا المعاصرة التي يشير إليها الكاتب تهتمّ بالتمظهرات الجزئية، وهذا هو التجديد الذي ينسبه إلى هُسرل ويأسف لأن هايدغر عاد فربط الأنطولوجيا بالكائن الكلّي.

والحياة، لا نعود نعلم إن كنا نميل نحو الفلسفة لأنها حياة، أو أننا نتمسك بالحياة لأنها فلسفة. ويمكن للتجديد الأساسي الذي حملته الأنطولوجيا الجديدة أن يظهر في معاكستها للعقلانية الكلاسيكية. فكما أن فهم الأداة لا يعني مشاهدتها، وإنما معرفة كيفية استعمالها، فكذلك فهم وضعنا في الواقع لا يعني تعريفه، بل يعني أن نوجد في وضع عاطفي؛ أن نفهم الكائن يعني أن نوجد. كل ذلك يشير، في ما يبدو، إلى قطعية مع البنية النظرية للفكر الغربي.

أن نفكر لا يعني، مطلقاً، أن نتأمل، بل أن نلتزم، أن يحتوينا ما نفكر به، أن نكون متورطين، وذلك هو الثمن المساوي لـ'الوجود-في-العالم'.

تبدأ الملهاة مع الأبسط من حركاتنا، إذ يتضمن كل منها رعونة يمكن تجنبها، فعندما أمدّ يدي لتناول كرسي، أطوي كم سترتي، وتترك قوائم الكرسي خطوطاً على أرض الغرفة، ويسقط رماد لفافتي، عندما أقوم بما أريد القيام به، أقوم بالكثير مما لم أرد القيام به. لا يجري فعلي وفقاً لمقصدي. إنه يترك آثاراً أخرى. وعندما أمحو هذه الآثار، أترك الجديد منها. سيطبّق شرلوك هولمز علمه على هذه الفجاجة التي لا يمكن تجنبها والتي تسم كل واحدة من مبادراتي. وبهذه الفجاجة، يمكن أن تتحول الملهاة إلى مأساة. عندما ينقلب فعلنا الساعي لتحقيق هدف، بفعل رعونته، إلى مُعيق لتحقيق هذا الهدف، فإننا نجد أنفسنا في قلب المأساة. ولكي يفسد لايبوس Laios النبوءات المشؤومة، يقوم بالضبط بما هو ضروري لتحقيقها. وإذ ينجح أديب Oedipe، فإنه يحقق، بهذا النجاح، مأساته^(٨). إننا كالطريدة التي تهرب من أصوات الصيادين سالكة خطأ مستقيماً في سهل مغطى بالثلوج، تاركة بذلك الآثار التي تؤدي إلى قتلها.

وهكذا، فنحن نتحمل تبعات ما هو أبعد من مقاصدنا. يستحيل على النظرة التي توجه الفعل أن تتجنب ما ينجم عن عدم الاحتراس أثناء ممارسة الفعل. لدينا، دوماً، إصبع بين التروس. هذا يعني أن إدراكنا للواقع وإخضاعنا له بواسطة هذا الإدراك، لا يستنفد علاقتنا به، وأننا حاضرون فيه بكل كثافة كينونتنا، وليس بإدراكنا له فقط. أما عدم تطابق إدراكنا للواقع مع سائر انشغالاتنا وهمومنا الناجمة عن وجودنا فيه، فذاك هو الجانب، من فلسفة هايدغر، الذي أحدث انفعالاً قوياً في الوسط الأدبي.

(٨) المقصود بالنجاح مكّنه من قتل أبيه (لايبوس) والزواج من أمّه في الأسطورة اليونانية.

ولكنّ فلسفة الوجود لا تلبث أن تمحي أمام الأنطولوجيا. فواقعة التورّط [التورّط بالعيش في العالم بكلّ كينونتي وليس بإدراكي له فقط] التي أجد نفسي داخلها ومرهوناً لها، هذا الوجود، يتأوّل على صورة فهم مهما كانت العلاقات التي تربطني. بما كان ينبغي أن يكون مرامي [هدهدي] من النوع الذي لا يرجع إلى أفكار. ومذنّذ، فإنّ صفة التعدية للفعل 'عرف' [أخذه مفعولاً به أي موضوعاً للمعرفة] ترتبط بالفعل 'وجد' [أي أنّ ما أسعى إلى معرفته ينبغي أن يكون موجوداً].

وتبقى أول جملة في متافيزيقا أرسطو (كلّ الناس يتطلّعون بطبعهم إلى المعرفة) صحيحة بالنسبة لفلسفة ظنّ، بشيء من الخفّة، أنّها تحقّر العقل.

فالأنطولوجيا لا تأتي لتتوجّ علاقاتنا العملية مع الكائن فقط، على غرار تنويع الفضيلة لتأمّل الماهيات، كما ورد في الكتاب العاشر من الأخلاق إلى نيقوماخوس. الأنطولوجيا هي، أيضاً، جوهر كلّ علاقة مع الكائنات، وحتى جوهر كلّ علاقة داخل الكائن نفسه. ألا تنتمي واقعة أنّه 'مفتّح' إلى واقعة كونه [وجوده] نفسها؟ يتأوّل وجودنا المشخص تبعاً لدخوله في 'فتحة' الكائن. بمعناه العام [الوجود، الكون]. إنّنا نوجد في حالة تبادل دائري بين الذكاء والواقع؛ الذكاء هو الحادث نفسه الذي يفصح عنه الوجود. وكلّ عدم فهم ليس إلّا شكلاً ناقصاً من الفهم. وهكذا يظهر أنّ تحليل الوجود ليس إلّا وصفاً لماهية الحقيقة، أي لشرط قابلية عقل [فعل التعقّل، فعل الإدراك العقلي] الكائن نفسها.

٤. الآخر بوصفه محاوراً

لا ينبغي لكلام رشيد في هذا المجال أن يفضي إلى طلاق بين الفلسفة والعقل. ولكن من حقّ المرء أن يتساءل عمّا إذا كان العقل، مأخوذاً بوصفه قوّة تجعل الكلام الرشيد ممكناً، يسبق هذا الكلام؛ وعمّا إذا لم يكن الكلام متشكّلاً في علاقة تسبق الفهم وتكوّن جبلة العقل نفسه. ستحاول الصفحات التالية أن تصف هذه العلاقة التي لا يمكن إرجاعها إلى الفهم، ولو بالصورة التي كان هايدغر قد رسّخها بها، عبر تجاوز العقلانية الكلاسيكية.

يرتكز الفهم عند هايدغر، في نهاية المطاف، على انفتاح [ouverture] الكائن. فبينما كانت مثالية باركلي Berkeley تجرّد في الكائن مرجعية للفكر بسبب المحتويات الكيفية

للكائن^(٩)، يجد هايدغر هذه المرجعية في واقعة - الواقعة الشكلية بصورة ما - أنَّ الكائن كائن، أي في فعل كونه [وجوده] وفي استقلاليته، ويرى في هذه المرجعية إمكان عقله. وهذا لا يتطلب ارتباطاً مسبقاً للتفكير الذاتي، بل يتطلب اقتناص السانحة التي تتيحها واقعة أنَّ الكائن كائن.

وهكذا يصف هايدغر تمفصلات les articulations الروية في بنيتها الأكثر صورية formelle، حيث ترتبط علاقة الذات بالموضوع بعلاقة الموضوع مع الضوء الذي ليس موضوعاً. ومذ ذاك يقوم عقل الكائن [إدراكه بالذكاء وبالعقل] على الذهاب إلى ما هو أبعد من الكائن نفسه، لملاحظته في أفق الكون.

هذا يعني أنَّ الفهم عند هايدغر يتصل بالتراث العظيم للفلسفة الغربية الذي يعتبر أنَّ فهم الكائن الخاص [الجزئي] يفترض مسبقاً تجاوزه إلى ما هو أبعد منه - أن نفهم؛ يعني أن نذهب إلى الجزئي الذي لا يوجد إلا هو بواسطة المعرفة التي هي دائماً وأبداً معرفة الكلّي وليس الجزئي^(١٠).

لا نستطيع أن نقابل التراث المحترم vénérable، الذي يكمله هايدغر، برغبات شخصية. يمكن للمرء أن يفضل علاقة مع الكائن الجزئي كشرط لقيام الأنطولوجيا على الأطروحة التأسيسية التي تعتبر أنَّ كل علاقة مع الكائن الجزئي تفترض العلاقة الحميمة مع الكائن الكلّي أو نسيانه. إننا عائدون، في ما يبدو، وبمجرد أن نبدأ التفكير، ولأسباب عينها التي أخضعت، منذ أفلاطون، الإحساس بالجزئي إلى المعرفة بالكلّي، إلى إخضاع العلاقة بين الكائنات الجزئية لبنية الكائن الكلّي، وإخضاع المتافيزيقا للأنطولوجيا والموجود للوجود. هذا من جهة، ولكن من جهة ثانية، كيف يمكن أن تكون العلاقة مع الكائن الجزئي، في البداية، غير فهمه ككائن جزئي، أي بتركه يكون. بما هو؟

يُستثنى من ذلك الآخر الذي تقوم علاقتنا به، بكل تأكيد، على إرادة فهمه، ولكن هذه العلاقة تتجاوز الفهم، ليس فقط لأن معرفة الآخر تتطلب، بالإضافة إلى الفضول والتعاطف أو المحبة، حالات كيانية مختلفة عن وضعية التأمل المجرد من أي انفعال. ولكن، لأن الآخر لا يؤثر فينا انطلاقاً من علاقة به تقوم على مفهوم [فكرة مجردة]، فإنه كائن جزئي، ويتم

(٩) أي الأصوات والطعوم والروائح التي يدركها المدرك بحواسه من دون أن يدرك الكائن نفسه أي وجوده الماديّ المستقل الذي ينكر باركلي وجوده في غياب من يدرك خواصه الكيفية.

(١٠) قارن بالقول، «لا وجود إلا للجزئيات ولا معرفة إلا بالكلّيات».

التعاطي معه بوصفه كذلك.

هنا يعترض المتحزّب لأنطولوجيا؛ عندما نلفظ كلمة كائن جزئي، ألا نكون قد ألحنا إلى أنّ الكائن الجزئي يهمنّا انطلاقاً من أنّه تجلّ للكائن الكلّي، وأنّه، بالنتيجة، عندما يوضع في 'الفتحة' على الكائن الكلّي يكون سابقاً ولاحقاً في حضن الفهم؟ ما هي في الواقع، دلالة استقلالية الكائن إذا لم تكن إحالته إلى الأنطولوجيا؟

التوجّه إلى الكائن، بما هو كائن يعني، عند هايدغر، ترك الكائن يكون بصورة مستقلة عن الإدراك الحسيّ الذي يكشفه ويدركه. بهذا الفهم للكائن بالضبط، يقدم الكائن نفسه ككائن وليس كموضوع فقط. فالكون-مع-الغير (الآخر) يرتكز، عند هايدغر، على العلاقة الأنطولوجية.

سوف نجيب على هذا الاعتراض. هل يتعلّق الأمر، في علاقتنا مع الآخر، بتركه-يكون؟ ألا تتحقّق استقلالية الآخر في دوره كمخاطب؟ هل يكون المخاطب مفهوماً في كيانه من قبل من يتكلّم معه، قبل أيّ كلام؟

مطلقاً. الآخر ليس موضوع فهم أولاً، ومحاوراً لاحقاً، بل علاقتنا الفهم والحوار متمازتان. إنّ فهم الآخر غير قابل للانفكاك عن دعوته للحوار.

إن فهم شخصاً يعني أنّنا تكلمنا معه قبلاً. أن نطرح وجود الآخر بتركه-يكون يعني أنّنا قبلنا مسبقاً هذا الوجود، وأننا قد اهتمنا به. 'أن أكون قد قبلت'، 'أن أكون قد اهتممت'، لا يرجع إلى فهم، ولا إلى نوع من الترك-يكون؛ ما يرسمه الكلام هو علاقة أصيلة. يتعلّق الأمر بالإدراك المسبق لوظيفة الكلام، لا كملحق للإدراك الذي نكوّنه عن حضور الآخر، عن وجوده بالقرب منا، أو اجتماعنا معه على أمر، وإنما كشرط لتحقيق إدراك هذا الآخر.

من المؤكّد أنّه ما زال علينا أيضاً أن نفسّر لماذا لا تتموضع اللغة المحكيّة على صعيد الفهم؟ لماذا، لا نوسّع عملياً فكرة الفهم بالطريقة التي جعلتها الفينمولوجيا مألوفة؟ لماذا لا نعتبر استدعاء invocations الآخر شرطاً خاصاً ومميّزاً لفهمه؟

يبدو لنا ذلك مستحيلاً. فالاستعمال اليدويّ للأدوات المستخدمة، مثلاً، يؤوّل كفهم لها. ولكنّ توسيع فكرة المعرفة يبرّر، في هذا المثال، بتجاوز الأشياء المستخدمة. يتحقّق هذا التوسيع في الاستعمال اليدويّ للأواني، على الرغم من كلّ ما يمكن أن يكون هناك من مسبقات ذات طابع نظريّ. ففي داخل الاستعمال اليدويّ يتجاوز الكائن [الإناء هو

المقصود هنا] بالحركة التي تمسك به، وتعرّف، في هذا التجاوز الضروري للحضور 'بالقرب من'، على خطة سير الفهم بالذات. لا يعود هذا التجاوز، فقط، إلى الظهور المسبق لـ 'العالم' في كل مرة نلمس فيها أشياء قابلة للاستعمال اليدوي كما يريد هايدغر. إنّ هذا التجاوز يرتسم أيضًا في امتلاك الشيء، وفي استهلاكه. ولكن لا شيء، من ذلك عندما يكون الأمر متعلقًا بالآخر. في هذه الحال، كذلك، أفهم الكائن في الآخر، بما يتجاوز خصوصيته ككائن. قد أدعو الشخص الذي أنا في علاقة معه 'كائنًا'، ولكن عندما أدعوه 'كائنًا'، فأنا لا أفكر فيه كموجود فحسب، إنني أتكلّم معه أيضًا. إنّه شريك في قلب العلاقة التي عليها أن تجعله حاضرًا بالنسبة لي. حدّثته. تكلمت معه. يعني أنني تركت الكائن الكلّي الذي يجسّده لآتعاطي معه بوصفه كائنًا خاصًا (جزئيًا)، أي كما هو. هنا تفقد معادلة «قبل أن أدخل في علاقة مع كائن ما، عليّ أن أكون قد فهمته ككائن» تطبيقها الكلّي الدقة؛ فعندما أفهم الكائن أنقل له في الوقت عينه، فهمي له^(١١).

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا أستطيع أن أتيقنه من دون أن أعبر له عن هذا اللقاء نفسه. وهذا، بالضبط، ما يميّز اللقاء عن المعرفة. في كل موقف أواجه فيه إنسانًا توجد التحية، حتّى لو جاءت على صورة رفض للتحية. والإدراك الحسّي، هنا، لا يتوجّه نحو الأفق الذي هو مجال حرّيتي وقدرتي وملكيّتي لكي يُدرّك الفرد على هذه الخلفية المألوفة.

إنّ الإدراك الحسّي يتوجّه نحو الفرد الخالص، نحو الكائن. بما هو كذلك. وإذا ما أريد قول ذلك بالمفردات الخاصة بالفهم، فإنّ هذا يعني، بالضبط، أنّ فهمي للكائن، بما هو كذلك، قد أصبح التعبير الذي أقدمه له عن هذا الفهم.

واستحالة مقارنة الآخر من دون الكلام معه، تعني أنّه، في هذه الحال، يستحيل انفكاك التفكير عن التعبير. ولكنّ التعبير لا يقوم على إفراغ فكرة، موضوعها الآخر، في ذهن هذا الآخر بصورة من الصور. وهذا معروف ليس منذ هايدغر، وإنّما منذ سقراط. ولا يقوم التعبير، أيضًا، على الإفصاح عن الفهم الذي أشارك فيه مع الآخر لاحقًا وسابقًا. إنّهُ يقوم على إثبات الطابع الاجتماعيّة socialité بعلاقة لا يمكن إرجاعها إلى الفهم. وذلك قبل أيّ تشارك في مضمون مشترك يؤدّي إليه الفهم.

العلاقة مع الآخر ليست، إذًا، أنطولوجيا. هذه الصلة مع الآخر التي لا تعود إلى مثله،

(١١) المقصود عدم الفصل مطلقًا بين فهم الكائن والكلام، والكائن هنا، يقصد به الإنسان كما لا يخفى.

بل إلى استدعائه ومناشدته أسميها دينًا. جوهر الخطاب discours هو صلاة. ما يميز الفكر المتوجّه إلى شيء [موضوع] عن الصلة بشخص، هو أنّ الصلة بشخص عبارة عن دعوة [رسالة] تُفصح عن نفسها: ما هو مُسمّى، في هذه الصلة، هو منادى في الوقت عينه.

عندما اخترنا لفظة دين لوصف اللقاء بالآخر - دون أن نكون قد تلفّظنا بكلمة إله أو مقدّس - كان في ذهننا، ابتداءً، ذلك المعنى الذي يُعطيه أو غست كونت لهذه الكلمة في بداية مؤلّفه السياسة الوضعية *politique positive*. وخلف التحليل الذي أجريناه للقاء بالآخر، والذي اقتضى منا التشديد على بنيتِه الصوريّة، لا يتخفى أيّ لاهوت أو تصوّف *mystique*. موضوع اللقاء هو، في آن، معطى لنا، وبرفقتنا، دون أن يتمكن هذا الطابع الاجتماعيّ للقاء من التحوّل إلى خاصيّة ما تظهر في المعطى، ودون أن تمكن المعرفة من التقدّم على هذا الطابع الاجتماعيّ للقاء.

ولكن إذا كان على لفظة 'دين' أن تعلن [تؤكد] أنّ العلاقة مع الناس غير قابلة لأن تختزل بالفهم، وأنّ تباعد، بهذا الإعلان نفسه، عن ممارسة السلطة، وأنّها تتصل باللامتناهي من خلال وجوه البشر، فإننا، في هذه الحال، نتقبّل الرجوع الأخلاقيّ لهذه اللفظة مع كلّ أصدائها الكانطيّة.

الدين هو العلاقة مع الكائن بما هو كائن؛ وعليه، فإنّه [الدين] لا يجد قوامه في أفهمته هذا الكائن ككائن، حيث يتمّ تمثله، حتّى لو أفضى هذا التمثّل إلى تحريره ككائن، أي إلى تركه-يكون. كذلك لا يجد الدين قوامه في، لا أدري، أيّ انتماء [دينيّ]، ولا في الاصطدام باللامعقول خلال الجهد المبذول لفهم الكائن.

هل ينحصر ما هو عقلائيّ في حدود السلطة على موضوع التعقّل؟

وهل العقل هيمنة يتمّ بها التغلّب على مقاومة الكائن بما هو كذلك، ليس بوساطة استدعاء هذه المقاومة نفسها للتعاطي معها كما هي، وأنما بوساطة خدعة الصياد الذي يلتقط ما في الكائن من قوّة، وما لا يمكن اختزاله، انطلاقاً من نقاط ضعفه، ومن رفض خصوصيّته، أي انطلاقاً من وضع الكائن الجزئيّ في أفق الكائن الكلّيّ؟ الذكاء كخدعة، ذكاء الصراع والعنف المجهول للتعاطي مع الأشياء، هل هو قادر على تكوين نظام إنسانيّ؟ عودونا، بصورة متناقضة وغير معقولة *paradoxalement*، على البحث عن تجلّيات الفكر وعن حقيقته في قلب الصراع. ولكن ألا يتكوّن نظام العقل، قبل ذلك، في وضعيّة

يتمّ التحدّث فيها [التعاطي] مع مقاومة الكائن، بما هو كائن، بروحية التسالم معها بدلاً من التعاطي معها بهدف تحطيمها؟

على اهتمام الفلسفة المعاصرة المتّجه لتحرير الإنسان من المقولات الصالحة للانطباق على الأشياء فقط، أن لا يكفي بمقابلة الدينامية والدعمومة *durée*، والتسامي أو الحرية، بوصفها جوهر [ماهية] الإنسان، بالثبات والجمود والخضوع للحتمية، بوصفها خصائص للأشياء. كذلك ليس المطلوب من الفلسفة المعاصرة مقابلة ماهية بأخرى، ولا البحث في الطبيعة الإنسانية. المطلوب، قبل كلّ شيء، أن نحدد للإنسان المكان الذي يكفّ فيه عن أن يعنينا انطلاقاً من أفق الكائن [الكليّ]، أي ممّا يجعله خاضعاً لسلطاننا. الكائن بما هو كائن [وليس كأحد مفردات الكائن الكليّ] لا يتمكّن من أن يكون [يحقّق كينونته] إلّا في علاقة الكلام معه، الكائن هو الإنسان، وبقدر ما يكون قريباً منا، وبقدر ما نرى وجهه، يكون قابلاً لأن نصل إليه وأن نفهمه.

٥. الدلالة الأخلاقية للآخر

عندما يتّجه الفهم إلى الكائن الخاصّ من أفق الكائن الكليّ، سيجد له معنى [دلالة] من خلاله. وبهذا المعنى، فإنّ الفهم لا يستحضره [لا يستدعيه، لا يدعوّه] بل يسمّيه فقط. وبذلك فإنّه يمارس تجاهه عنفاً، نفياً، نفياً جزئياً، ولكنّه مع ذلك يظلم عنفاً.

هذا التجزّي، يُترجم بواقعة أنّ الكائن موجود في قبضة سلطتي، ولكن من دون أن يختفي. النفي الجزئيّ، وهو عنفٌ ينكر استقلالية الكائن عني؛ إنّه لي. الامتلاك هو الصيغة التي تعتبر أنّ الكائن يمكن نفيه جزئياً حتّى وهو موجود. ليس الكائن آلة أو أداة، أي وسيلة فقط، إنّه أيضاً غاية.

ويرتكز لقاء الآخر على واقعة أنّي لا أملكه، وعلى أنّه لا يدخل تماماً في نافذة الكائن الكليّ، حيث أعتبر نفسي في المجال الذي أمارس فيه حرّتي. إنّه لا يأتي إلى لقائي انطلاقاً من الكائن الكليّ. كلّ ما يأتيني منه، من هذا المنطلق، يمكن أن يكون، بكل تأكيد، موضوعاً لفهمي ولملكيتي. أفهمه انطلاقاً من تاريخه، من محيطه ومن عاداته، أمّا هو، الكائن الجزئيّ [بما فيه ممّا يميّزه عن الكائن الكليّ من خصوصيات] فيفلت من فهمي. وهل الكائن الجزئيّ إلّا هذه الخصوصيات؟

إنّني لا أستطيع إنكار هذا الكائن جزئياً بإدراكي له انطلاقاً من الكائن الكليّ وبامتلاكي

له. الآخر هو الوحيد الذي لا يمكن أن يكون إنكاره إلا كلياً، اغتياًلاً. الآخر هو الكائن الوحيد الذي أستطيع أن أريد قتله، ولكن هذه الاستطاعة هي نقيض القدرة. إن انتصار هذه الاستطاعة في تحقيق إرادتها بالقتل ليس إلا هزيمة لها كقدرة؛ ففي اللحظة التي تتحقق إرادة القتل التي أحملها، يكون الآخر قد أفلت مني.

أستطيع، وأنا أقتل، أن أبلغ هدفاً. أستطيع أن أقتل كما لو كنت أصطاد أو أقطع أشجاراً... ولكن، في هذه الحالة، أكون قد أدركت الآخر في نافذة الكائن الكلّي، أي كنصر من عناصر هذا العالم، أكون قد شاهدته في الأفق، ولم أره وجهاً لوجه، لم ألتق وجهه.

إن حضور الوجه يشكل الحد الأقصى لإغواء النفي من جهة، ولاستحالة هذا النفي من جهة ثانية. أن أكون في علاقة مع الآخر، وجهاً لوجه، يعني أنني أعجز عن القتل. وهذه، أيضاً، هي وضعية الخطاب.

إن الأشياء هي أشياء فقط، لأن العلاقة معها تتأسس كعلاقة فهم، فيما هي كائن/كائنات، تسمح بكشف سرّها انطلاقاً من الكائن، انطلاقاً من كليّة تعطي لكل منها معناه [دلالته].

إن المباشر ليس موضوع فهم. والكلام على معطى مباشر للإدراك [للوعي] conscience هو تناقض في الألفاظ. أن يكون الشيء معطى donné يعني أن يكون معرضاً لخدعة الذكاء، أن يكون مُدركاً بتوسط المفهوم، أي على ضوء الكائن الكلّي. وبوساطة الحيلة والمواربة. وعلى هذا، فعندما يكون الشيء معطى فإنه يأخذ معناه ممّا ليس هو. العلاقة مع الوجه، والحدث التاريخي للجماعة - الكلام - هما علاقة مع الكائن نفسه بما هو كائن خالص.

عندما نأخذ بالرؤية التي تعتبر أنّ الكائن، بذاته، خالٍ من أي معنى، وأنه مجرد شبح في الأفق المضيء، وغير ذي معنى إلا بحضوره في هذا الأفق، إذ ذاك يبدو مستغرباً أن تعتبر العلاقة مع الكائن كلاماً، استحضاراً لوجه، علاقة مع عمق أكثر ممّا هي علاقة مع أفق - مع ثقب في الأفق - كما يبدو مستغرباً أن يكون قريبي [شبيهي، الإنسان] هو الكائن بامتياز. للوجه معنى مختلف، دلالة أخرى. ففيه تتأكد مقاومة الكائن غير المحدودة في مواجهة سلطتنا، في مواجهة إرادة الاغتيال [القتل] التي يتحدّها؛ لأنه، وقد ظهر عارياً - وعُريّ الوجه ليس صورة إنشائية - فإنه يعني بذاته. حتّى إنه لا يمكن القول، إن الوجه هو نافذة، لأن مثل هذا القول يجعله متعلّقاً بامتلاء يحيط به.

هل يمكن للأشياء أن تتخذ وجهاً؟ أليس الفنّ فاعليّة activité تعطي للأشياء وجوهاً؟

واجهت البيت مثلاً. أليست بيتاً ينظر إلينا؟ لا يكفي التحليل، في ما وصل إليه حتى هنا، لتقديم الإجابة. وعلى كل حال، فإننا نتساءل عما إذا كان مسار الإيقاع اللاشخصي، المبهر والساحر، في الفن، لا يحل محل الطابع الاجتماعي، ومحل الوجه ومحل الكلام.

إننا نطرح إشعارات signifiante الوجه بديلاً ونقيضاً للدلالة والفهم المدركين انطلاقاً من الأفق. تلك الإشارات المقتضبة التي اتخذنا منها مدخلاً إلى هذه الأطروحة، هل ستتمكن [الإشارات] من ترك دورها يُستشف في الفهم نفسه، وفي كل شروطه التي ترسم دائرة علاقات لا تخطر بالبال إلا بصعوبة بالغة. إن ما نستشفه من هذه الدائرة قد أوحى به فلسفة كانط العملية التي نشعر أننا قريون منها بصورة خاصة.

وإليك المسائل (الموضوعات thèmes) التي تنتج عن هذه المعارضة الأولى لأولية الأنطولوجيا.

- لماذا لا تعود رؤية الوجه رؤية وتصبح استماعاً وكلاماً؟
- كيف يمكن للقاء الوجه، أي للضمير الأخلاقي، أن يُعتبر شرطاً للإدراك، لكشف القناع؟
- كيف يتأكد الضمير (الأخلاقي) كاستحالة للإقدام على القتل؟
- ما هي شروط ظهور الوجه، أي شروط ظهور الإغواء بالقتل من جهة، واستحالة هذا القتل من جهة ثانية؟
- كيف أستطيع أن أظهر لنفسي كوجه؟
- ضمن أي حدود تكون علاقتنا مع الآخر أو الجماعة صلة باللامتناهي؟
- إن البحث الفلسفي لا يستطيع، في كل حال، أن يكتفي بالتفكير في ذاته، أو بالوجود. لا يقدم لنا التفكير أكثر من مغامرة شخصية، حكاية، روح خاصة [شخصية] تعود إلى ذاتها دون توقف، حتى عندما تبدو هاربة من ذاتها.
- ما هو إنساني لا يُعطى إلا لعلاقة ليست سلطة.

العودة إلى الميتافيزيقا^(١)

إدوارد نيكول^(٢)

ترجمة: محمود يونس

تتعاطى الميتافيزيقا مع المبادئ التأسيسية منطلقة من الوجود كمسلّمة. وإذا ما ارتأت بعض الأنساق الميتافيزيقية أن تبرهن على الوجود (الواقع)، فإنّها تلجّج مولج الريب والنسبية لا محالة، فالواقع لا يُعلّق (ديكارت ومسرل) إلى حين نُثبتّه، ولا يُنشأ (الفيزياء المعاصرة) كما لو لم يكن؛ بل هو يحضّر، فحسب، في علاقة حوارية. أضف إليه، ليس الدليل الأولي على الوجود كائنًا في وعي الذات وحدها، وإلا ما كان لنا أن نوّسّ انطلاقًا منه لأي واقعية مستقلة. إنّما يكمن دليله في حضوره الدائم وإن كان لا يحضر بدون تقييدات أو بلا ملامح.

١.

ليس من السهل أن نجد، في تاريخ الفلسفة والعلوم، وضعًا أكثر تشوّشًا من الذي نشهده. قد يميل المرء إلى الظنّ بأنّ هذا الحقل من الاشتغال الإنسانيّ، وهو بظواهره منيعٌ إزاء الاضطرابات الخارجية، قد تنقط، عبر واسطة ما، عدوى من المشاكل الكثيرة التي تقلق حياة الإنسان اليوم؛ كما لو كانت معرفته، من ناحية، وسائر فعاليّاته، من أخرى، لها نحو ارتباط - وإنّه كذلك بالفعل.

وإذا نحّينا جانبًا الأزمة الخلّقية - وهي أزمة الروح العلميّ والفلسفيّ، وهي جليلةٌ تمامًا - فإنّ الأزمة بين أيدينا أقل وضوحًا ممّا في المجالات الأخرى. وحدها القلّة من توجهت إليها، أو كانت مؤهلة للتعاطي معها. وهي، بطبيعتها، لا تنوّ بتأثيراتها على أكثر البشر حتّى لو وعوها. ولن تزول المفارقات في هذه الحالة أيضًا. فالحجم الضخم من الأبحاث (والتوسّع الهائل في الإنجازات الوضعية) هو ممّا يواجه به العلّم الدينيّ؛ ومن الصعب أن نتخيّل أنّ هذه الإنجازات لا تنسجم مع الأزمة الجوهرية المذكورة فحسب، بل هي من عوارضها. هنا

(١) هذا نصّ محاضرة ألقيت في جامعتي ييل وويليان بأميركا عام ١٩٥٩.

(٢) (١٩٠٧-١٩٩٠) Eduard Nicol فيلسوف أسباني عاش ودرس في المكسيك.

يُنْبَنُّ التاريخ أنَّ الاندفاعات الهائلة في الاكتشافات العلميَّة، أو النظريَّات الجديدة، عادةً ما تُحدث أزمة في النظام الذي تأسست عليه وتغيَّر في الأساليب والتصنيفات القائمة. فإذا كان التقدُّم أكبر وأسرع، كانت الأزمة أكثر بنيويَّة؛ إلى أن يُصار إلى إيجاد إطار نظريٍّ يرتَّب الأفكار والوقائع الجديدة المتشعِّبة في نسقٍ واحدٍ منسجمٍ.

وعندما تشعَّب الأزمة لتصل إلى مستوى المبادئ التأسيسية، فلن تكون مهمَّة إيجاد الإطار النسقيَّ الجديد على عهدة علم ما، بل على عهدة الفلسفة. فمشكلة أسس العلم ليست مشكلةً 'علميةً'. ما من علم يَعوِّل نفسه بنفسه أو يكتفي بذاته؛ بالتالي، ما من علم قادر على تأسيس أسسه الخاصَّة. فهذه الأسس تعمِّ جميع العلوم؛ هي لا تتأثَّر بالآزمات الانتقاليَّة الداخلية، وإن كان لها محلٌّ ففي حقلٍ علميٍّ يكون، بمقتضى ماهيَّته، علمٌ المبادئ. هكذا هي المتافيزيقا. أمَّا واقع انصراف نخبة من العلماء، اليوم، إلى التفكير بمشكلة الأسس ووحدة المعرفة (أو إهمال عدد كبير من الفلاسفة لهذا السؤال لصالح مسائل أكثر إلحاحاً ترتبط بالوجود) لا يغيِّر من هذه الحالة شيئاً. بأيِّ الأحوال، فإنَّ العالم يصير فيلسوفاً عندما يترك، للحظة، المساحة الخاصَّة به، ليتأمَّل في ما كان يفعله. أمَّا افتقاره في الأغلب، وفي هذا الحقل العلميَّ الجديد، لأدوات التميِّز والتفوق التي امتلكها آنفاً، فهو مسألة أخرى. والآن، يصدف أن يكون لهذا الهجران، من جانب الفلاسفة، ولهذا القصور، من جانب العلماء، أثرٌ يفاقم الاضطراب المستفحل أصلاً.

ليست مهمَّة الفلسفة، في ضوء ما مرَّ، بالمهمَّة اليسيرة. ففي هكذا سياق، قد لا تُلفظ كلمة 'متافيزيقا' إلا بتردّد كبير خالٍ من أيِّ ثقة بالنفس. هي اليوم كلمة مشوَّهة السمعة. إذ لطالما كانت عند العلماء، حتَّى في إقرارهم بحراجة الوضع، اسماً لكلِّ تخمين لا محلَّ له في إطار المشروع العلميَّة. كيف لها، والحال هذه، أن تحتفظ، أو بالأحرى تسترجع، منزلتها كعلم شرعيٍّ؟ هذا ناهيك عن ادَّعائها أنَّها علم العلوم؟

أمَّا إذا ما سَعَت، وبنقطة نظريَّة واحدة، إلى التقدُّم بحلٍّ، لا لمشكلة الأسس ووحدة المعرفة فقط، بل أيضاً لمشاكل الوجود الأخرى التي يراها عدد من الفلاسفة أكثر إلحاحاً وأكثر لياقةً بما هو فلسفيٌّ، والتي، بأيِّ الأحوال، تبدو غايةً في البُعد عمَّا يرتبط بمسألة مبادئ العلوم بعامة، أقول، إنَّ إقدامها هذا لن يكون، في عيون الكثيرين من الفلاسفة، سوى مغالاة وانتهاك لا تسامح فيه.

وبعد، فإنَّ المتافيزيقا لو كانت ممكنةً بنحو، كعلمٍ له مشروعيتُه، فعليها أن تنهض بأعباء

هذه العملية النظرية المعقدة. ولا تُغنيها - بل تُلزمها - حرجة وضعها عن مراجعة تقليدها التاريخي وأسسها الأصلية. وإذا ما أضفنا تعقيدات العلم الحديث، فإن الصورة تصبح مثبّطة للعزم بالفعل. لا فيلسوف، بالتالي، يقدر على القيام بهكذا عبء، دوغما إحساس بمسؤوليته، وبالقابليّات والاستعدادات المتواضعة التي يحتاجها. لكنّه بقيامه بذلك، قد يمتلئ، أقلّه، ما يبرّر صبر المراقبين وتحمّلهم - أولئك الذين لم يضطروا إلى مكابدة صعوبات المسألة.

٢.

المتافيزيقا علم الوجود والمعرفة. ولئن تغيّرت المدارس والأنساق وتبدّلت تاريخيّاً، فإنّ وحدة المتافيزيقا الأساسية، مع كلّ هذه التغيرات، ظلّت تعزّز صحّة تعريف دونس سكوتس Duns Scotus لها: *prima scientia scibilis primis*؛ أوّل ما يُعرف فهو الوجود، بالطبع. ماذا يمكن أن يكون سوى ذلك؟ حقّاً إنّ الوجود هو أيّ شيء، وكلّ شيء، يمكن لنا أن نعرفه. وما من معرفة، علميّة أو غير علميّة، بما هو ليس بموجود. فاللاوجود هو اللاشيء، اللامعروف المطلق؛ بينما الوجود ليس لغزاً أبدياً؛ إنّه، بنفس حضوره، يأتي بأكثر اليقين إشراقاً.

إلا أنّ المتافيزيقا منذ أيام بارمنيدس Parmenides لطالما أكّدت، ولأسباب يصعب فهمها^(٣)، أنّ معرفة وافية بهذا الحضور الجليّ في بيانه، وهو الوجود، تقتضي تحليلاً خاصّاً لذاك اللامعروف تماماً، وهو اللاوجود، أو اللاشيء - والمفارقة هنا أنّ أصبح الوجود غير معروف، لغزاً يتخطّى ممكّن العلم منه، في حين أُحيلت المتافيزيقا، بما هي علم الوجود، إلى مرتبة مزاعم حول تخمينات لا رخصة فيها. لم يستطع كانط Kant أن يجد مسوّغاً للمتافيزيقا كعلم مشروع. ولم تحز المثاليّة الألمانيّة، النهضة المتافيزيقية اللامعة بعد كانط، أيّ تقدير كعلم أوّل *prima scientia* بين العلماء. لقد كانت، بالفعل، حركة رومانسيّة بالمعنى السيّء للكلمة؛ وهما سبق أن أطلقه كانط على المحاولات السابقة للتعاطي مع الوجود نفسه. واليوم، إذ يبدو أنّ المتافيزيقا تقتدر في العديد من فروع الوجوديّة، فإنّ هذه الفلسفة توحى بإمكان معرفة وجود الإنسان نفسه - على الأقلّ؛ كما لو كان هذا معقلاً تقف فيه المتافيزيقا وقفها الأخيرة في وجه هجمات العلوم الطبيعيّة. وما زال تأثير ديكارت Descartes شائناً. فالأنا *ego*، عنده، هي الحقيقة الأولى، المعلوم الأوّل، البرهان الأساسي، الذي منه ننتقل في البرهان على أنواع الوجود الأخرى. لكن يبدو أنّ الأنطولوجيا التي

(٣) انظر،

Eduard Nicol, *Metafisica de la Expression* (متافيزيقا التعبير) 1957, ch.IV.

انطلقت من هذا الأساس، غير قادرة على مواصلة دعم العلوم الثانوية في دراستها لنفس الوجودات التي تُشكّل حقل اهتماماتها.

لكن هل علوم الطبيعة، وبخاصة الفيزياء الرياضية، بحاجة إلى هكذا دعم؟ هي لا تطالب به. وهي حتمًا تتعاطى مع الوجود. ماذا سوى الوجود يمكنه أن يكون موضوعًا لها؟ لئن كانت علومًا مشروعةً - وهذا مما لا شك فيه - فهي ليست تنظيرات فارغة. وعلى العالم أن يكون مطمئنًا إلى أسسه. وعليه، في كل وقت، أن يكون واثقًا أنّ عباراته (استخلاصاته) تنطبق على واقع صلب. ما الذي نحتاجه بعد؟

وهكذا قد يكون انحطاط المتافيزيقا وصعود الفيزياء وجهان لنفس الظاهرة الواحدة. قد يكون العلم الجديد *nuova scienza* الذي جاء به غاليليو ليس مجرد تطوير للفيزياء القديمة، بل شيئًا جديدًا تمامًا، اكتشافًا جذريًا لبُعد جديد في مجال المعرفة الإنسانية. وسوف ينسخ هذا العلم، بتطوره، العلم المتافيزيقي إلى الأبد. فهذا الأخير إنما يمثل محاولة، محتومة الإجهاض بفعل نفس أساليبها، لإحراز المعرفة المطلقة بالوجود. فالمعرفة لا تكون مطلقة إلا عندما تُصاغ بلغة الرمزية الرياضية، بلغة الوضوح والدقة والجزم.

وإن صحَّ القول، فقد بدا أنّ الطبيعة لم تأب هذه المعالجة الرياضية، بل انسابت معها عن طيب نفس. ولربما كانت مجالات وجودية أخرى لتقبل مثل هذه المعالجة أيضًا - الإنسان ضمناً؛ أو، بأقل تقدير، تصير العلوم الاجتماعية وحدها موضع معالجة الحقائق الإنسانية. وهكذا، تُزدرى الفلسفة - كما فهمها التقليد العريق - وتُحال إلى مستوى الآراء الشخصية، المحبوبة شيئًا ما بالحكمة، ولكن المرتفعة بالجملة عن حقل الاشتغال العلمي.

لقد كانت الصورة باهرة بالفعل. وقد فتحت المجال واسعًا أمام توقعات عظيمة بالسيادة القصوى للعقل على الواقع. إلا أنها لم تدم طويلًا - مثلها في ذلك مثل صورة ذهنية نحملها عن حدث مضى؛ سرعان ما تذوي وتحرفها الخبرات الجديدة عن ما كانت عليه. هل بوسعنا، اليوم، أن نقول، إنّ العلم الرياضي واثق تمامًا من أسسه؟ دعونا ننحّي جانبًا مشاكله البنيوية الأخرى - وإن كان لها دلالاتها، كذلك - ونركز على السؤال الأساسي. ماذا لدى الفيزيائيين، أفضل الفيزيائيين، ليقولوه حول الواقع؟ يبدو أنهم يجدون أنفسهم في حرج إزاءه. هم لا يستطيعون تفسيره. فنحن نرى، من خارج، أنّ العلم الفيزيائي يتعاطى مع محسوسات؛ وحتى لو كانت الذرات ومكوناتها النووية، مثلاً، غير محسوسة بالمعنى الحرفي، أو غير مدركة بالحوس مباشرة، فإنها، وبلا شك، موضوعات تجارب دقيقة. قد

يقول المرء، إنه لا يمكن الشك بوجود هذه الأشياء في الخارج. وبغض النظر عن استغلاق معادلات الفيزياء الرياضية، فإن التجربة تبقى، بالنسبة إليها، الصلة التي لا تنفصم لربط النظريات بالوقائع.

هذا من ناحية، أما من أخرى، فإنك تجد فيزيائياً كهائز نيرغ يؤكد على «الطابع الرمزي لمفهوما الحالي للذرة» ويدعي أن الجزئي الأساسي غير القابل للتجزئة في الفيزياء المعاصرة هو «في جوهره... ليس جُزئياً مادياً قائماً في الزمان والمكان، بل هو، بنحو ما، مجرد رمز». وهكذا، «فعلينا أن نقتنع بمعالجة كل هذه النظريات في الفيزياء، حتى تلك المصبغة رياضياً، كصورة حرفية»^(٤).

لقد تلاشت بالكامل فكرة كون الفيزياء هي العلم الذي سوف يقبض على الواقع بتماميته. هنا، لا شك في مخالفة فيزيائيين آخرين لهائز نيرغ في هذه النقطة. لكن أن تثار المسألة أصلاً، فهو أمر ذو دلالة. ما يعنينا، الآن، هو أن علماء الفيزياء باتوا يعبرون عن آرائهم في هذه المسائل، بنحو أو بآخر. وليس ثمة من خلافات بينهم في ما خصّ البحث الوضعي - أنا أذكرهم هنا لأن المسألة هي، في الواقع، أنطولوجية، أي متافيزيقية. إلا أن الفيزياء لم تدع في السابق الأهلية لمعالجة المشاكل الأنطولوجية. يبدو أنه علمٌ مهوّرٌ وغير واثق من نفسه في آن. هو علم لا يجروء، بعد الآن، أن يكون واثقاً في ما خصّ الوجود - الواقع الذي يقوم حياتنا اليومية - في الوقت الذي يدعي فيه الحلّ محلّ علم الوجود التقليدي كعلم أول *prima scientia*، كمعرفة قصوى يمكن للإنسان أن يلجها.

كيف يحاول الفيزيائيون مداواة إخفاقهم في تفسير الواقع؟ نحن نجد إحدى السبل المتعارفة في التعويض عن هذا الإخفاق لدى أعظم عالمي فيزياء في هذا القرن، آينشتاين Einstein وبلانك Planck. يقول الأول، إن الإيمان بعالم خارجي مستقل عن الذات هو أساس كل علم طبيعي؛ وبما أن الإدراك الحسي لا يستطيع أن يعطي سوى معلومات غير مباشرة عن هذا العالم الخارجي، عن هذا 'الواقع المادي'، فإن هذا الأخير لا يمكن إحرازه إلا على نحو التخمين^(٥). خلاصته، لا يمكن إحراز الواقع من خلال العلم. المقصود هنا هو العلم الطبيعي، والمعنى المتضمن هنا واضح: إن أي علم آخر - المتأيزيقا في هذه الحالة - لن يكون أكثر ملائمة، أو حتى أكثر مشروعية، في الإجابة عن هذا السؤال. وبالتالي، يمكن

Werner Heisenberg, *Philosophic Problems of Nuclear Science*, Chapter IV.

Albert Einstein, *The World as I See It*, chapter V: "The Influence of Maxwell".

(٤)

(٥)

البديل الوحيد في الاحتكام إلى ملكات أخرى للروح الإنسانية: الإيمان الصوفي، والتخمين اللاعقلاني.

ويتخذ بلانك، بنحوه الخاص، موقفاً مشابهاً. فهو يقول، من ناحية، هناك عالم خارجي يوجد مستقلاً عن فعلنا المعرفي؛ ومن أخرى، لا يمكن معرفة العالم الخارجي الواقعي مباشرة. وبما أن هاتين القضيتين لهما نحو تناقض، فهذا يُظهر لنا «حضور عنصرٍ لاعقلاني، أو صوفي، يتعلّق بالعلم الفيزيائي، كما وبأي فرع معرفي آخر»^(٦).

لقد بُنيت المسألة. ويبدو أن العلماء قد ثبّتوا مصطلحاتها وأنفقوا على وجود مستويين: الفيزياء الرياضية، بقصوراتها المصرّح بها، على المستوى العقلي؛ والعقائد الصوفيّة ما وراء مستوى العلم. والميتافيزيقا ليست بأحدهما. إنها مجرد دعوى؛ وإن كان لاسمها أن يحتفظ ببعض معنى، فسوف يستعمله العلماء جزافاً، لكن للدلالة على تلك العقائد والتخمينات الصوفيّة التي يمكن اعتبارها مشروعة من وجهة نظر الطبيعة البشريّة رغم اعتبارها، كذلك، غير علميّة بالمرّة.

٣.

لا تستطيع الفلسفة أن تقرّ بنهائيّة هذه الصورة. ليس من الحكمة فعل ذلك. هي صورة جدّ إقصائيّة وتشبه، بكلّ المعايير، تنازلاً مُودياً إلى أزمة. بداية، يبدو شاذّاً أن تقرّ العلوم الطبيعيّة بوجود عنصرٍ لاعقلاني أو صوفيّ يتعلّق بها، بعد أن نالت من الميتافيزيقا التقليديّة لتعاطيها مع مفاهيم لأشياء لا يمكن فهم واقعيتها أو الثبّت منها مباشرة، مثل الله، النفس، إلخ. كما أنّه مخرجٌ أن نرى العديد من المفكرين، الذين يشعرون بالعجز إزاء سؤال الواقع، يلتفتون ليبحثوا عن الأساس الملائم للعلم في مبدأ عدم التناقض. ولقد تمّ تجريد المنهج التحليلي للميتافيزيقا، القائم على هذا المبدأ بالتحديد، من أهليّته منذ أيام كانط. لكن، بالطبع، عندما يعجز العقل عن التعاطي مع الواقع، ينهمك بنفسه ويغرق في حائل عمليّاته.

وليس كلامنا هنا على سبيل المغالطات الشكليّة *ad hominem*. فرغم كلّ شيء، لم يكن الله في الميتافيزيقا سوى اسماً للمبدأ الأوّل الواجب. ومهما فكرنا أو اعتقدنا، فإن فكرة هذا المبدأ ليست غير معقولة في ذاتها. أمّا في ما خصّ النفس، فلطالما كانت اسماً لحقيقة خاصّة تتجلى في الإنسان، ومن المعقول تماماً أن تقرّ بعدم إمكان اختزالها إلى الخصائص

Max Planck, *Where is Science Going?* (New York: 1932), Chapter II: "Is the External World Real?" and *passim*.

(٦)

الأنطولوجية للأجسام. أما ما يريده الفيزيائيون، فهو إقناعنا بأنّ الواقع لاعتقاليّ، ويتحقّق إحاطته بمناخ صوفيّ. وليس الكلام هنا عن جزء من الواقع، بل عن الواقع بما هو واقع، وتحديدًا ذاك 'الواقع المادّي' الذي يفترض - بمقتضى نفس طبيعته ونفس طبيعة معرفتنا - أن يكون أكثر وضوحًا وقابليّة للفهم.

دعونا الآن، بأيّ السبل، وبما أنّ المتأفزيقيّ قد انتقدت لتخطيها مجال الخبرة، نعود إلى الخبرة. فالتعارض، بل التضادّ، بين معطيات خبرتنا وعبارات الفيزيائيين 'المتأفزيقيّة'، كافٍ ليحذّرنا من هذه العبارات، من حيث المبدأ. فنحن، في الواقع، لا يتتابنا أدنى شك بخصوص الواقع - أي بخصوص الوجود. وعلينا أن نرفض أن نرضخ، حين يكون الواقع أو كدّ الشواهد في حياتنا، أن يصير لغزًا، بالتحديد، عندما يتأمّل العقل العلميّ فيه. فالخبري بالعلم أن يوضح معرفتنا بالواقع وأن يوسّعها ويقوّمها. ونحن حتمًا لا نهيم في عتمة خواء في وجودنا. ولا نعتقد أن الأشياء تكون فحسب، رغم أننا قد لا نكون على ثقة تامة بخصوص ماذا وكيف تكون. وبصراحة، إنه لمهين لأنوار ذهننا أن يهترّ هذا اليقين الشائع والأوليّ بسبب العلم المرموق في زماننا.

ليس على هذا العلم، أو أيّ علم، أن يأخذ على عاتقه مهمّة 'إنشاء الواقع'. إنه، ببساطة، ليس مؤهلًا ليتعاطى مع 'مشكلة الواقع'. لكن، هل هناك مشكلة كهذه؟ إن لم نثق بخبرتنا العادية، كيف للتحقيق العلميّ أن ينطلق؟ كيف يمكن أن نختار موضوع دراسة أصلاً؟ علينا أن نثق بوجوده [بوجود الموضوع]، وأن تكون هذه الثقة عقلانيّة، قبل أن يجيء دور العلم. لا يمكن تعليق الواقع بينما نفتش عن طريقة علميّة للتثبت منه. لسوف يكون هذا التعليق مصطنعًا؛ وسوف يقودنا بسهولة، في نهاية بحثنا، إلى وضع لن يمكننا فيه 'إثبات' الواقع، وسنعود بعده إلى سبل غير عقلانيّة لنؤمن بوجوده.

غير واعين بذلك، يعيد فيزيائيّو اليوم إعادة إنتاج نفس 'العملية التعليقيّة' - بطريقة ضمنيّة - في مجالاتهم النظرية، وهي عملية جربتها متأفزيقيًا ديكارت من قبل. وليس الأمر غريبًا بقدر ما يبدو؛ فالواقف النظرية الأساسيّة محدودة، وهي تكرر نفسها كلّما ساءل الذهن البشريّ الموضوعات الأساسيّة. ليس الأمر غريبًا، إذًا، بل ذو دلالة؛ لم يكن لأزمة الواقع في فيزياء اليوم أن تحصل لولا تضافر الفلسفة.

هنا تتوافق كلّ الأنساق المتأفزيقيّة في انتقاصها من قيمة المعرفة الماقبل علميّة. والوجود، كيفما تصوّره، لا يُجلّي نفسه في هكذا معرفة. نحن لن نستطيع أن نبرّر مسوغات هذا

الرأي - وثمة أسباب بالفعل، إذ لا شيء اعتباطي في تاريخ العلوم^(٧). لكن يمكن القول، إن هذا من أكثر الالتباسات إرباكاً في الفلسفة. لقد كان التمييز التقليدي بين رأي (دوكسا) *doxa* ومعرفة (إبيستيمي) *episteme* ضرورياً بلا ريب، وما زال؛ يمكننا أن نقول، إن الفلسفة ولدت هنا. لكن منذ أيام بارمنيدس، وبالتحديد منذ أيام أفلاطون، بُني التمييز على فرض لا رخصة فيه، عنيّت اعتبارنا كل معرفة أحرزناها قبل العلم، أو بعزل عنه، رأياً (دوكسا). وبما أن آراءنا مضطربة وغير راسخة (كما يقول أرسطو)، وجب على المعرفة (إبيستيمي) وحدها أن تحمّز الحقيقة دونما تقييدات أو شروط، وأن تتصرف كمعرفة دقيقة متينة الأسس. وما زال هذا صالحاً كما كان، بطبيعة الحال. لكننا لا نستطيع أن نقول، إن اليقين بالوجود هو مسألة رأي. الآراء والأدلة شيان مختلفان. فالعلم، في حقيقته، رأي حول الواقع؛ رأي متين، ولكن رأي فحسب. لو اعتقد امرؤ أن البرق يكشف غضب الآلهة، فهو يعبر عن رأي؛ هو رأي فاسدٌ عندنا إذ نمتلك معرفة علمية بالظاهرة، ونعي أسبابها. إلا أن هذه المعرفة العلمية هي، أيضاً، رأي حول الواقع. فهي لا تجعل هذه الظاهرة أكثر وضوحاً لدينا مما كانت عليه قبل أن يعطيها العلم تفسيرها. يبقى الدليل الأولي نفسه في الذهن العلمي والذهن غير العلمي. ما يختلف هو الرأي حول الواقعة، لا اليقين في كونها هناك.

بالطبع، فإنّ المتأفزيقيين يدعون لكون ما نراه هو مظاهر فحسب. الوجود الحقيقي (الوجود في نفسه، بعبارة أفلاطون) لا يرى بدوّاً، بل يُبحث عنه. إنّه لا يُسلم نفسه لمعرفتنا الأولى، بل يجب إخضاعه بآلة منهج ما. ولئن تعددت المناهج، فإنّ فكرة عدم إحراز الوجود مباشرة لم تكن إشكالية بين المتأفزيقيين، حتّى أولئك الفلاسفة، من أمثال كانط، الذين انتقدوا المتأفزيقيين لأنهم اعتبروا - وعن سبب جيّد - أننا لا نملك تحت تصرّفنا سبيل إحراز الوجود في ذاته. إذًا، تتوافق فيزياء اليوم مع المتأفزيقيين التقليديين حول هذه النقطة الأساسية: لا توفر المعرفة الماقبل علمية أدلة، والواقع بما هو لا يُعرف مباشرة.

٤.

تكمن المفارقة، الآن، في اتّخاذ أزمة علم الوجود مظهر أزمة في نفس الوجود. علينا إنقاذ الوجود. وبما أن العلم الطبيعي أقرّ بعجزه عن تفسيره بعقلانية، فعلى الفلسفة أن تأخذ المسألة على عهدتها وتباشر البحث عن أسس الوجود.

(٧) انظر،

Eduard Nicol, *Historicismo y Existencialismo*. (التاريخانية والوجودية) 1950; chapter I; *Metafísica de la Expresión*, chapter I, II, IV.

لكن، حقاً، هل يقف الوجود منتظراً عملية إنقاذ؟ ربما كنا ننتهك حدود ما يستطيع الفكر الفلسفي القيام به بمشروعية، إذا اعتبرنا الاشتغال النظري الحذق قادراً على تصيير الوجود أكثر جلاءً حضورياً *apodictically evident* مما هو عليه الحال في المعرفة الأولية. ما يجدر بالمرء قوله، إن ما يمكن السعي إليه، بفعالية وفائدة، هو إظهار متى يمكن الوصول إلى دليل على الوجود وكيف ذلك. نحن أمام وصف *فَنُمتلوجي*. لكن لا في اتجاه *فَنُمتلوجيا* *هُسِرل*؛ لأن *هُسِرل*، كما ديكارت، علّق الوجود في المرحلة التمهيدية، السلبية، من منهجه. لقد افترض، أيضاً، أن هذا الدليل الحضورى لا يمكن التوافر عليه إلا في آخر المنهج؛ نحن نرى أنه لا يتوافر، على الأحرى، إلا في أوله. وإلا، سيعيش الإنسان في شكّ حول الواقع، ووحدهم أولئك القادرون على القيام بعملية منهجية ما يستطيعون تبديد الشكوك وحيازة الوجود.

كلا. الواقع لا يمكن تعليقه - ليس لأجل غايات الأساس النظري الخيالية. أما إدراجنا العملية الديكارتية - *الهُسِرلية* هنا، فبسبب إطارها الجذري والجريء؛ رغم كونها نموذجاً لما اعتادت المتأفيزات القيام به منذ أيام أفلاطون، وربما أيضاً بـ *ارمينيدس*، ولكن، تحديداً، منذ الكتابين الخامس والحادي عشر في *مُتافيزيقا* أرسطو. فكلّ المتأفيزات يقيّمون كانوا يبحثون عن المبدأ الأنطولوجي الأول للدليل الحضورى. لكن إن كان هذا المبدأ مما يُبحث عنه، فلن يكون، أبداً، مبدأً أولاً. المبدأ، بالمعنى اللائق للكلمة، يجب أن يكون أولاً. يجب أن يكون حاضراً على العموم، وفاعلاً على الدوام. يجب أن يكون في حوزتنا قبل الانطلاق في عملية البحث والبناء النظري. أما البحث فيتطوّر في اتجاه معرفة أفضل بـ *كيفية* الأشياء، لا في اتجاه تقرير كونها أو عدمه. وأما النظرية فتتطوّر بغية التنظيم المنهجي للمعرفة التي نحصلها بالبحث. لا هذا ولا ذاك أهل لإقامة أساس للوجود. عليهما التسليم بالوجود فحسب.

ولسوف يُقال، بالطبع، إن على المنهج العلمي الجيد - المنهج *فَنُمتلوجي* - أن لا يُسلم بشيء أصلاً. وبلا شك، لا يجب القبول بافتراضات كاذبة أو غير مبرهن عليها. إلا أن حضور الوجود ليس بفرض. وبما أن الوجود لا يمكن إثباته نظرياً، فالبدل هو التالي: إما أن نلبث في الشك في ما خصّ الوجود، قبل نتائج الإستمى وبعدها، وإما أن يكون لدينا يقين بالوجود، سابق حتى على مشروع أي منهج ممكن.

ولإزالة الارتباب الذي قد يطرأ بين صفوف العلماء والفلاسفة حول وجود دليل

حضورَي (أبوديكتيكال) *apodictical evidence* في المستوى ما قبل العلمي للمعرفة، يكفي أن نستحضر، أو نسترجع، المعنى الأصلي لتلك الكلمة. نحن نؤكد أن الحضور (أبودايكسيس) *apodeixis* تعني، في أصلها، تقديمًا، عرضًا أو إبرازًا لشيء هو هناك. وفكرة حضور شيء ما حَقًّا مطوية في نفس إمكانية تقديمه أو عرضه. ولكن ثمة أمر آخر مطوي، وهذا هو لب السؤال؛ في أي عرض مماثل، لا بد من حضور الشيء الذي يجري تقديمه، ولكن أيضًا لا بد من عرض فاعلين (من قولنا: ذات فاعلة) آخرين. من يقوم بالعرض، ومن يُعرض عليه. لن يكون لدينا دليل طالما لم يكن المعروض حقيقيًا عند كليهما. أما إذا ما أردنا متابعة النقد الإستمولوجي إلى نهايته، فعندها نُسَلِّم بأن مجرد وعي فاعل واحد بحضور الموضوع هو معرفة متزعزعة، فاقدة للقدر الضروري من الدليل الحضورِي. بيد أن الحضور (أبودايكسيس) ليس خبرة مفردة؛ ليس مجرد الحضور أمام ذات منفصلة (رغم أن هذا يحوي في داخله ما يكفي من الدليل، بحسب الأهداف)، بل هو فعل عرض من قبل ذاتٍ لأخرى. وهذا العرض هو فعل لوغوس: إنه عملية رمزية، حوارية.

يتشكل الناس كموضوعات معرفة عندما يتواصلون من خلال الدلالة المشتركة على موضوع هو نفسه لكليهما. وبالتالي، قد يُسمَّى شيء ما غرض معرفة عندما نتعرف عليه بالإدراك الحسي، بالذاكرة، ولكن أيضًا، وبشكل أساسي، من خلال اسم يُثبت هويته. عندها يدحض الحضور الحقيقي للموضوع كل شك، بغض النظر عن مدى خطأ الفاعلين في تحديد طبيعة الشيء، أو حتى في الاستعمال الصحيح للكلمة التي يوظفونها في التعرف عليه.

بات الآن ممكنًا فض مغاليق عبارة 'التسليم بالوجود'. فلا يجب فهمها على أنها فرض مُسلمة. بل إن فرضًا مماثلًا يُطرح عندما يُقمع الدليل الأولي على الوجود أو يُعلق، تصرّخًا أو تلميخًا، من قبل العلم أو الفلسفة. عندها يصير بالفعل غير مشروع، وتصبح نتائجه، كما رأينا، كارثية؛ إذ لا يستطيع العلم، ولا الفلسفة، تقديم إثبات مقنع للواقع. أما التسليم بالوجود، تاليًا، فيعني أننا، عند مستوى الإستميسي، نقرّ بصلاحيّة فهمنا الأولي، الحوارِي، للوجود؛ وأن هذا الدليل، الذي يتأسس عليه العلم بشكل عام، كما هو وجودنا مؤسّس فعليًا، ليس معتقدًا ذاتيًا يخص فردًا منفصلًا، بل هو خبرة مشتركة بين الفاعلين. فالإنسان يمتلك الوجود على سبيل الملكية العمومية؛ أي كموضوع تواصل. أنطولوجيًا، ما من ملكية خاصة هنا. والتعبير، بالتالي، هو مفتاح الدليل الحضورِي، لا الإدراك الحسي.

بالإضافة إلى ذلك، لا بد من تمييز المضمون الأنطولوجي والقيمة الإستملوجية للعرض اللفظي للوجود عن مرادفيهما في القضية العلمية. وبالعكس الرؤية الشائعة، فإن هذه الأخيرة لا تصل أبداً إلى الدرجة الحضورية للأولى. فالعلم، في أي المجالات، هو بناء نظري: تنظيم متسق لعبارات حول الواقع. ومسطرة هذا النسق هي المنطق الصوري، ومسطرة البحث الوضعي هي المنهج. أما البحث والنظرية المنهجية فكلاهما تاريخي. هذا يعني أن ما نعرفه عن جزء من الواقع عرضة للتغير. ولا يُقاس هذا التغير بتقدمنا في التعلم فحسب، بل هو محكوم أيضاً لقوانين خاصة ومستقلة لعملية التعلم والتفكير، بما هي نشاط إنساني مبدع. أما العرض اللفظي المجرد، في المقابل، فليس بتاريخ. إن مضمونه الوجود: الواقعة البسيطة التي تفيد أن وجوداً معيناً هو فعلاً هناك. ومهما تغير إيماننا بطبيعة أو سياق عمل شيء حقيقي، فإن دليل وجوده لا يتغير؛ والعرض اللفظي لذلك الشيء الحقيقي يمتلك قيمة إستملوجية هي الحضور *apodeixis* لأنه لا يعبر عن الدليل بمقدار ما ينجزه. هكذا يكون الحضور *apodeixis*. يقول هايدغر، إن اللوغوس يميل إلى الجزم (أبوفانتيك) *apophantic* - وهو، في هذا، محق؛ لكن يجب أن نتذكر أن لهما نفس المعنى مبدئياً. فالعرض المجرد لشيء حقيقي يكون حضورياً *apodictical*.

إلى هنا تصل حدود ظنون أرسطو، رغم أن صياغة السؤال على هذا النحو لم تكن، بالطبع، من بنات زمانه. فهو القائل: لا أحد يعرف طبيعة ما لا يوجد. بالتأكيد. الآن، ما يتكوّن منه الإستيمي، أو العلم، هو قضايا تخص ماهية الشيء، وتحديدًا تعريفات تُقيّم طبيعة الشيء الماهوية، أو معنى اسمه. إلا أن التعريفات، يصرّ أرسطو، لا تثبت أن الشيء المعرف موجود؛ بل هي لا تحمل ضماناً على أن الشيء المعرف يمكن أن يوجد. إنه البرهان *demonstration* ما يثبت وجود الشيء، أو بتعبير أرسطو، «وجود الشيء كواقع هو مسألة برهان»^(٨).

ما الذي يعنيه أرسطو بالبرهان؟ فالكلمة التي نتوسّلها في ترجمتنا مربكة شيئاً ما. الكلمة اليونانية هي (أبودايكسيس) تحديداً، وهي تشير إلى أمر أكثر أولية أو جذرية من عملية البرهان المنطقية. فالوجود، في الواقع لا يمكن إثباته منطقياً أبداً: لا بد، ببساطة، من القبض عليه *grasped*. وقد رسّخ التأثير الممتد للفكر العلمي، في أذهاننا، فكرة أن غرض المعرفة، لكي يكون مُحكماً وموثوقاً، يجب أن يُثبت: يجب أن يكون نتيجة منطقية لعملية

تفكر متماسكة. لذا نحن نستعمل، في الفلسفة، مصطلح 'حضورِيّ' apodictical في معناه الاصطلاحي الأخير (أي يقيني)؛ لقد محت الدلالة المنطقية المقصد الأنطولوجي. إلا أن أرسطو أطلق (أبودايكسيس) apodeixis على عملية البرهان المنطقية فقط على سبيل التناظر؛ لأنه أدرك أن العقل المحض كان قادراً، كذلك، على أداء العرض الذي تستطيع عباراتنا المتداولة أداءه، وبفعالية عالية. لذا، لاذ السكولائيون بفعل *demonstrare* وهو يعني، حرفياً، «أن تظهر بالكامل». وبهذه الطريقة، نسينا تماماً المعنى الأصلي لـ (أبودايكسيس) apodeixis، حتى عندما نترجم النصوص القديمة؛ نحن نقول 'برهان' demonstration عندما يفترض بنا أن نطلّ نقول 'عرض' presentation. والكلمة مبهمة أصلاً في نفس كتابات أرسطو.

بأي الأحوال، ومهما كان رصيد المبادئ المنطقية والعمليات الصورية في الفكر الحديث، فلا يمكن لأي عبارة أن تكون ذا وزن إن لم تكن apodictical بالمعنى الأول (حضورية)؛ إن لم تجعل موضوعها حاضراً بشكل ناجز. فمبدأ [عدم] التناقض ليس هو الضمانة النهائية للمعرفة. ومن ناحية أخرى، لا يمكن للعبارات التي تحتوي على عرض فقط أن تكون متناقضة. بالفعل، فالمبدأ المنطقي الأول لا ينطبق، بنحو من الانحاء، حتى على تلك العبارات التي تميز التعرف على الموضوع من دون أن تقدم أي توكيدات تخص طبيعته، خصائصه، وظائفه وما إلى ذلك. إن هذا النحو من اللوغوس سابق على المنطق؛ هو أساس العلم المنطقي، وأي علم آخر، كما وهو أساس الوجود المشترك، ولنفس الأسباب أيضاً.

٥.

يبدو أننا اقتربنا، الآن، من المبدأ الأول وهو الدليل الحضورِيّ، غاية ومرام الفلاسفة أبداً. كان علينا فقط أن نتلمس طريقنا بنحو يعاكس ما كان متبعاً تقليدياً. على وجه التدقيق، سوف لن نجد شيئاً جديداً؛ سوف نصير أكثر وعياً، فحسب، بما كنا دائماً في حوزتنا. فالمبدأ ليس إيجاباً، بل حيازة دائمة. قد يستطيع الذهن أن يتجاهله، لكنه لا يستطيع أن يرفضه أو يهجره، بمقدار ما لا يستطيع أن يخترعه أو ينشئه. لا يستطيع الإنسان أن يعيش دونما تنفس رغم أنه، معظم الوقت، ليس واعياً لوظائف رتيبه العادية. لذا صار هذا السعي وراء المبدأ متعذراً عندنا لأننا اضطررنا أن نزيل، واحد إثر واحد، حجب البناء النظري المتتالية، والتي تراكمت مع الزمن فوق الدليل الأولي على الوجود. قد يبدو الأمر على أنه اكتشاف فلسفي، وقد نسميه كذلك على أن يكون ما نقصده هو الكشف عن uncover المبدأ. نحن

نقول، فقط، إنَّ الوجود كان وسيبقى دائماً هناك، وأنَّ لا أوْهام لدينا، حتماً، حول حضوره لدى مباشرتنا تحليله عملياً. كلُّ ما حاولنا فعله هو إظهار كيف الوصول إلى الدليل عليه. أمّا وقد أدركنا المسألة ببساطتها، فلا يجدر بنا الخوف من تداعياتها الجذرية؛ لا مناص من أن تُنحى جانباً الكثير من المقولات التي أجمعت عليها الفلسفة والعلوم تقليدياً.

هنا تُبرزُ الكثيرُ من المشاكل مدى اصطناعيّتها. وللأمر تتمّة. فعندما ندرك أنَّ أكثر الشكوك حول الوجود مُتكلّفة - أنَّ فهمنا الأوّل للوجود حضوريّ - عندها نصير، أيضاً، واعين إلى كون الوجود، وهو دائمٌ في حضوره، لا يُظهر نفسه بدون تقييدات أو بلا ملامح. فكلمة الوجود محايدة وغير متحيّزة؛ إنَّ نفس كليّتها المطلقة تجعلها مجردةً على نحو الإطلاق. أمّا الوجود نفسه فليس بمحايد أو خالياً من القيود؛ الواقع عينيّ على الدوام. هو ليس من قبيل الاتّصال المطّرد، بل من قبيل الكثرة المتنوّعة. الوجود هو، دائماً، هذا الشيء الواقعيّ أو ذاك. ونحن، بالطبع، لا نختر الوجود بمعناه المجرد أبداً؛ نحن نفكر به ولا ندركه. وهكذا يكون الدليل الأوّل محدّداً دائماً. وبما أننا نصل إلى هذا الدليل من خلال علاقة حوارية، فهذا ما يعني أننا، بواسطة الخبرة الحضورية الأولى بالوجود، نُضيء على التمييز المتأفزيقيّ بين مجاليّ الوجود الأساسيّين: الإنسان والكائنات غير الإنسانية؛ أولئك الذين يعبرون عن أنفسهم، وتلك التي لا تعبر عن نفسها.

على هذا النحو، اتّفاقاً، نتحلّ مشكلة التواصل، أو العلاقات بين-ذاتية (البيذوية)، أيضاً^(٩). هذا علماً أنّه لم يكن لهذه المشكلة أن تظهر، وهي تستحوذ على اهتمام فلاسفة كثير، لو لم يكن للخرافة المنهجية التي أتينا على ذكرها منذ قليل: تعليق الواقع عند ديكارت وهُسرل. إن كان الدليل الأوّل موجوداً في وعي الذات وحدها، فلن يكون ممكناً أن نؤسّس انطلاقاً منه، وبنفس القيمة الحضورية، الواقعية المستقلة للأشياء الأخرى. أضف إليه أنَّ التواصل بين الذوات يصير مستحيلاً؛ إذ لو عرفنا الأنا ego على أنّه الوعي، يصير جسدا الأنا ego والأنا الآخر alter ego عوائق أنطولوجية مزدوجة يستعصي تخطّيها. وليس هذا فحسب، بل يصير الجسد نفسه مشكلة: كيف نفسّر التعبير، إذ يظهر في الجسد، في الوقت الذي لا نجد له أثراً، بأيّ نحو، في الخصائص الأنطولوجية للأجساد بما هي أجساد؟

(٩) انظر،

E. Nicol, "El falso problema de la intercomunicación," *Giornale di Metafisica*, Anno XIII, No. 2, Torino, 1958;
 "L'opération cartésienne et la présence dialogique de l'être," *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61e. Année, No. 3-4, Paris, 1956.

إنّ تعليق الواقع وانعدام التواصل incommunication مترابطان بوثاقة - رغم صدور الثاني كنتيجة غير ملائمة عن الأول. يصير إمكان الحوار مشكلةً يتوجب على النظرية حلّها كما في شرح هُسرل للتأمل الديكارتي الخامس على سبيل المثال. هذا في الوقت الذي تُظهر فيه خبرة الإنسان الدائمة والشاملة أنّ التواصل واقع، وليس مجرد إمكان. فالوقائع هي وقائع، وعلى الفلسفة أن تتوسّلها مرشداً إذا ما أرادت أن تنسلّ، ولأبد، من عقدة المشاكل المصطنعة. الآن ما هو محكّ التمايز (الفرق النوعي) *differentia specifica* بين الكائنات البشرية وغير البشرية؟ ليس علينا أن نلجأ إلى الاصطلاحات النظرية كيما نجد حلاً لهذه المسألة. الكلّ يعرف أنّ محكّ التمايز هو التعبير. بعدها سوف نرى أنّ أيّ مبحث إضافي حول الخصائص الأخرى المميّزة للإنسان، لا بدّ له أن ينطلق من التعبير؛ هذا هو مصدر المعلومات الوحيد الذي يمكن لنا أن نستعمله. بهذا لا يمكن للتعبير أن يكون مجرد عرضٍ لذاك الوجود؛ لا لجسده ولا لنفسه. إنّه من خصائصه الأنطولوجية بما هو كلّ، بما هو وحدة.

هنا، الوجود المجرد لامرئ ما يُظهر لغيره هذه الخاصّة الأنطولوجية، لأنّ الوجود المجرد ممثليّ معنى في الأصل؛ هو يأتي برسالة، وبالتالي، يبدأ بحوارٍ حتّى عندما لم يكن كلام. التعرّف هنا مباشر، وينطوي على التمييز بين الإنسان وما سواه ممّا كان حاضراً أو لم يكن كذلك، لأنّه غير قادر على التعبير. وعلى تلك الأشياء المفتقرة للمعنى، ينطبق مبدأ الفرق *principle of indifference*^(١٠)، الحاكم على مجال العلوم الطبيعية.

يتخذ كلّ إنسان في إزاء الآخر، ضرورةً وبداهةً، نزعةً وجوديّة تلائم هذا النحو من الوجود، وهذا ما نسمّيه بالاصطلاح التقنيّ 'تأويليّ' *hermeneutical*. هذا ما يعني أنّنا جاهزون، تواءمًا، لتأويل معنى ما. وكلّ نوع آخر من الوجود نراه غريباً عن طبيعتنا فهو شيء آخر، شيء ليس مثلي. إنّ غريبتك (آخرتك) أنت جدليّة: هي ليست كالغرابية الماهويّة للأشياء الخالصة بالمرّة. لا يكون شخصان غريبان عن بعضهما البعض؛ فهما متقاربان أنطولوجياً، بغضّ النظر عمّا قد يفصلهما، وجوديّاً، من خلاقات وتنافرات. والتعبير - أيّ تعبير، بصرف النظر عن مضمونه - هو الذي يربط واحدهما بالآخر ويكرّس فرادة كلّ واحد منهما.

والإنسان كائن رمزيّ، لأنّه قادرٌ على توليد رموز الخطاب فحسب، بل - بالمعنى الأكثر جذريّة للكلمة - لأنّ كلّ كائن بشريّ آخر هو بالنسبة إليه أنا أخرى *alter ego*، كائنٌ صنو، 'جارٌّ' بالمعنى الإنجيليّ. علينا الآن ترجمة هذه الكلمة من النسق الخلقيّ إلى

(١٠) تساوي القول بحالة من اثنين في غياب أيّ سبب لتفضيل إحداهما. المترجم.

ذاك المتأيزيقي. الإنسان كائن رمزي لأن كل فرد هو المتمم الأنطولوجي لأي آخر. ليس الإنسان مكثفياً ذاتياً بالمعنى المتأيزيقي، بغض النظر عن مدى التضح أو التطور الوجودي لشخصيته.

إن إفشاء هذه الوقائع شأن فتمنلوجي بحث. ولا علاقة مباشرة بين 'أخوية الإنسان الأنطولوجية' وبين النوايا الحسنة لأي وعظ أخلاقي. لكن ربما لا يجوز لنا أن نرفض مسبقاً أي تأثيرات أخلاقية، إن كان من تأثيرات، قد تصدر عنها. ثمة لدى الفلسفة طرائق دقيقة تؤثر بواسطتها في حياة الناس؛ هي قادرة على إقلاق توازنهم الوجودي، لا فقط على تمثيل وجودهم. وفي هذا الحقل من التحليل الوجودي، لا تكون الأخطاء حيادية، أو مثبنة من وجهة نظر فكرية صافية. ولا يجوز الخلط بين الخبرات الشخصية أو الموقفية وبين الخصائص المكونة للكائن البشري. قد يؤدي هذا الخطأ إلى الترويج للفلسفة، أو لفيلسوف ما، لأن الناس يجدون أنفسهم ممثلين جيداً فيها، أو عنده. ولطالما كان الإحباط والاكثاب خبرات مرعبة، أما الآن فلقد اكتسبت اعتباراً وتقديراً بفعل المرجعية الفلسفية، وكذا حصل مع غيرها من أوجه الوجود السلبية. وعندما يصير ممتعاً ومرغوباً، عند غير الفلاسفة، أن يُشار كوا في هذه الـ «حكمة بلا أمل» الجديدة، فإن الوجود الإنساني يصير مركباً بغضاً من المأساة والتكلف العبي.

ففي رؤية سارتر Sartre، العلاقة بيني وبين الآخر سلبية في ماهيتها. على الأنا أن 'ترد' الآخر أو ترفضه، فقط لغيريته (لآخريته)، لكي تنال تماثله. و'المواجهة' بين واحدتهما والآخر ليست محتومة أنطولوجياً بسبب طبيعة كليهما (وهكذا ينبغي لها أن تكون، إذ أول خاصية في تلك الطبيعة هي التعبير). وليست حتى من ضمن 'شروط إمكان خبرتنا'، بل لها كيفية 'الواقعة الممكنة'. إذا، ليست العلاقة بيني وبين الآخر مباشرة، بل وسيطها اللاشيء. والخبرات الأولية للاتصال والتبادل الإنسانيين سلبية: الحزي، الرهبة والزهو^(١١).

هذه أيضاً فلسفة، لا خرافة. إن كنا سنرفضها، فلا لأنها تبدو بغیضة، بل لأنها جزئية، فتمنلوجياً، وغير سليمة، أنطولوجياً. فعلى مستوى الوجود، تحدث الكثير من الأشياء البغیضة - ولكن أيضاً يحدث من الأشياء اللطيفة الكثير. لماذا الحزي، وليس الصراحة؟ لماذا الرهبة والزهو، وليس الثقة والشجاعة والعزة والتواضع، وغيرها من الصفات النبيلة والمتسمة؟ غير أن المشكلة متأيزيقيّة في جوهرها. يُشير سارتر إلى قيام ديكرات بعزل الأنا لأنه يجد

في ذلك ما يدعم تصوّره النظريّ في تحليله لتلك الصفات الوجوديّة التي يجدها سائدة في خبرته الشخصية هو، وفي زماننا بشكل عامّ. أمّا متى ما كشف لنا التحليل المتافيزيقيّ أن لا شيء يبني وبين الآخر، فإنّ جزئية التحليل الوجوديّ تصير واضحة، ويمكن تصحيحها بسهولة.

ليست متافيزيقا التعبير، إذا، مجرد استكشاف مونوغرافيّ لتلك الظاهرة المعينة.

هي قادرة، وينبغي لها ذلك، أن تكشف أسس المتافيزيقا بما هي العلم الأوّل *prima scientia* بالوجود والمعرفة – وبما هي مصدر للحكمة البشريّة، إذا جاز للمرء أن يقول ذلك.

الحقيقة المتافيزيقية بين حس الطبيعة وحس الوجود

حسن بدران^(١)

خصوصية الإنسان، هي في كونه ناطقاً. هكذا تمّ تمييز الإنسان عن مشاركاته في الجنس. والناطقية هي إدراك الكليات؛ هي العقل والفكر والفلسفة، وكلّ أدواتنا في البحث عن الحقيقة. والحقيقة أوسع من أن تقع في مجال الإحساس الذي يشارك فيه الحيوان.

أما الكليات فهي على صنفين، كليات حاصلة بتجريد الحس، وهي تُشكل جوهر القضية الماهوية، وكليات حاصلة بانتزاع الذهن، وهي تُشكل جوهر القضية الفلسفية. والمتافيزيقا تهتمّ بالتجاوز إلى الـ 'ما بعد' الذي يحتوي على الحقيقة؛ تجاوز إقصاء ونبذ، وبهذا المعنى، استعملت في مجاوزة الأوهام والاعتبارات، إلى الحقائق النوعية والوقائع الماهوية؛ وتجاوز ضمّ وشمول، وبهذا المعنى، ينبغي أن تستعمل - كما توصي هذه المقالة - في مجاوزة الحسيات والماهيات إلى الوجود، بوصفه مفهوماً فلسفياً أولياً لا ثانوياً.

المتافيزيقا كماهية

يبدو أنه من التعسف أن نقارب السؤال عن ماهية المتافيزيقا في ظرف ملتبس لا يخلو تماماً من الممارسة المتافيزيقية. فمنذ البدء، نجد الإشكالية ماثلة وتفترض تحديد خياراتنا على صورة اشتراط مُسبق لأية إمكانية في التعريف. ذلك أنّ المفهوم نفسه ينتمي إلى بيئة تأملية، ويرفض أن يتحدّد في موضوعات مؤطرة مُسبقاً. كما يبدو من العبث أن نذهب مباشرة إلى تحديد المدلول اللغوي كما لو أنّه يُشكل إضاعة أولية للمقصد، مع ما تخلّل ذلك من غموض في الترجمة والتعبير. وإذا كان يتعيّن علينا أن نقارب المتافيزيقا كظاهرة، وأن نضع في الحسبان كلّ ما قيل أو يمكن أن يقال عنها، فهنا فقط يمكننا الحديث عن دلالة المتافيزيقا بطريقة ملائمة، بأن نحسّد ذلك النسق الذي يوحد بين تلك الظواهر المختلفة والأقوال المتعدّدة عنها، ذلك أنّ هذه الدلالة تصطبغ في تطوّرها التاريخي بالوان من الاتجاهات

(١) باحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية - بيروت.

والرؤى المتنوعة، وتخضع للتغيير تبعاً لما يقع في قصد واهتمام كل مدرسة. إلا أن ذلك يبقى صحيحاً فقط في إطار المواضعة، ولا يشكل مدخلاً حقيقياً للتعريف إلا بمقدار ما تتجلى المتافيزيقا نفسها على مسرح التاريخ، وفي نطاق الوعي والوجود.

من المعلوم أن المصطلح أُطلق في الأصل على كتابات أرسطو التي نشرها أندرونيقوس الرودسي في القرن الأول قبل الميلاد، وتحديدًا على المباحث التي تأتي بعد الطبيعيات في سياق الشرح والتصنيف. فقد تنبّه أرسطو إلى تعلق المباحث الفلسفية بقسم خاص من الوجود، وهو الوجود الذي لا يتخصّص بخصوصية ما، ومذاك تحدّد أحد أهم مجالات البحث الفلسفي في الوجود بما هو وجود، ذلك الذي لا يقع في مجال الخبرة المباشرة للإنسان. لذلك تبحث المتافيزيقا في الـ'مابعد' والـ'ماوراء'، وليست البعدية هنا، بعدية مجاوزة إلى ماوراء عالم المحسوسات بالضرورة، بل هي البحث عن جوهر الوجود الشامل. ومع أن البحث في الطبيعيّ متقدّم على البحث في المتافيزيقيّ تقدّم المحسوس على المعقول في الإيضاح والشرح، إلا أن أرسطو يولي أهمية فائقة للمتافيزيقا، ويقدمها على غيرها من العلوم من حيث الرتبة. وقد تبحث المتافيزيقا، باعتبار آخر، عن الحقائق المجردة والثابتة فيما وراء الطبيعة، وليس في ذلك تجاوز إقصاء بالضرورة، طالما أنها تقوم في إيمان أتباعها على أن الحقيقة متجلية بتمامها في ذلك الماوراء.

وقد تمّ تداول المصطلح في الجانب الإسلامي في كلا الاعتبارين، وأشير به إلى الإلهيات بالمعنى الأعمّ، حيث يتمّ البحث عن الأمور المستغنية عن المادّة مفهومًا ومصدقًا^(٢)، وإلى الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وهي الأبحاث التي تدور حول الله وصفاته وأفعاله. فالمتافيزيقا إسلاميًا، تقع فوق الطبيعة حين تبحث عن أمور غير مشروطة بالمادّة (بلا شرط من المادّة). وقد تقع مقابل الطبيعة، وذلك حين تبحث عن أمور مجردة عن المادّة (بشرط لا من المادّة). ويُطلق على كلا القسمين اسم الإلهيات بنحو الاشتراك اللفظي. ويُطلق على مجموعهما اسم الفلسفة الأولى، والتي موضوعها هو مطلق الوجود، لا الوجود المطلق^(٣).

وعليه، تقع الرؤية المتافيزيقية الباحثة في أحوال المجردات في مقابل الرؤية المادّية، فيما تقع الرؤية المتافيزيقية الباحثة في أحوال الوجود بما هو وجود، في مقابل الرؤية العلمية

(٢) وهذا في مقابل البحث عن الأمور المشروطة بالمادّة مفهومًا ومصدقًا (الطبيعيات)، أو الأمور المشروطة بالمادّة مصداقًا وإن كانت مستغنية عنها مفهومًا (الرياضيات).

(٣) انظر، مرتضى مطهرى، شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف (بيروت: دار الهدى، الطبعة ٢٠٠٣م)، الصفحة ٣٤٤.

المختلفة بوصفها بحثاً في صنف خاص من الموضوعات. أما ارتباط الطبعي بالمتافيزيقي، فلم يتجاوز في الفلسفة الإسلامية سياق الشرح بحكم الضرورة التعليمية، أو سياق الترسيم للهندسة الكونية التي تحيل في البدء والعود إلى المرجعية الإلهية. وسواء اعتُبرت المتافيزيقا كمبحث في الوجود العام، أو في حدود القضايا المجردة، فقد ساد الوئام إلى حد كبير بين مقولات الفلسفة ومقولات الدين على مدى عصور طويلة، ذلك أن كل منهما يستند إلى مقولة الإيمان. فالبحث في الفلسفة الأولى هو العلم الأرقى، ولأنه كذلك، كان لا بد من السعي لأجل التوفيق بين الدين والفلسفة، العقل والنقل. ويرتد المفهوم بذلك إلى البحث عن العلل الأولى ومبادئ الوجود. ولن يتغص صفو هذا التقارب وجود بعض الاعتراضات الشاجبة. فإن سهام النقد (الغزالي، ابن تيمية..) لن تطل الأرضية الصلبة لجوهر الإيمان الذي يقوم عليه كل من الدين والمتافيزيقا. وقد اقتصر الانشغال المتافيزيقي في القرون الوسطى، ولدى الفلاسفة اللاهوتيين، على موضوعات دينية بحثة من قبيل الله، الروح، الخلود، ونحوها مما يشكل أبحاث 'الحكمة' بنظر القديس أوغسطين. والمتافيزيقا هنا، تقع في مقابل الطبيعة، وليس فوقها، وتبحث عن الحقيقة فيما وراء الأشياء. ولا ينبغي أن يفهم هذا التجاوز كما لو أنه انحسار للاعتبار الشمولي السابق، بمقدار ما هو حديث عن الحقيقة نفسها، ولكن في السياق اللاهوتي الفلسفي. وقد ظل هذا الإيمان ثابتاً إلى بدايات عصر النهضة الأوروبية، وتحديدًا مع ديكارت ومجاوزه للشمولية الكونية المؤسسة على صعيد الوجود، إلى الشمولية المعرفية المؤسسة على صعيد النفس البشرية، تلك المعرفة التي ينبغي أن تُبنى عليها معرفة الله، والطبيعات، والرياضيات... وهي المعرفة الكاملة التي تكشف لنا تجرد نفوسنا، وتفسر لنا القيم الإنسانية. والمتافيزيقا، هنا، بمثابة الجذور في شجرة العلوم، تلك الشجرة التي تشكل الفيزياء جذعها، والمنطق والأخلاق والميكانيكا فروعها. والمتافيزيقا هنا قائمة في العلم بالنفس الإنسانية، وفي النظام الهندسي للمعرفة، وهي معرفة كاملة كونها تمثل الجذور التي تنبثق عنها سائر المعارف الأخرى. ونجد سؤال المتافيزيقا مطروحاً بقوة في عصر كانط. وسوف تتحول المتافيزيقا مع نقوده العقلية، إلى مشروع نقدي يتجاوز البحث عن الوجود، ويتخذ منحى تأسيسياً في الكشف عن مناطق نفوذ العقل وحدود عمله.

وتمثل المتافيزيقا الكانطية في التصورات التي تتولد من داخل العقل بفعل النقد، وليس من الخارج، فهي قليات سابقة على التجربة، وهي مع ذلك شرط في أي معرفة تجريبية. ومع هغل Hegel والثالثة الألمانية تستعيد المتافيزيقا مدلولها التقليدي لتبحث فيما وراء الطبيعة،

وهي تتمثل الواقع الماورائي نفسه في المطلق، وأحياناً على شكل قوانين مستفادة من الواقع وقابلة للتعميم على المجالات الاجتماعية والتاريخية كافة. ومع هايدغر Heidegger تعود المتأفيزيقا إلى الفلسفة لتبحث عن الوجود في الوجود، عن الإنسان وهو يخضع للمساءلة المتأفيزيقية دوماً في مواجهة قضاياها الكبرى، الوجود والموت والزمن...

ويسدو أنه لم يتبلور المصطلح كروية في النطاق الفلسفي إلا على إثر الاحتكاك بالعلم بمفهومه الوضعي، وسياقاته المنطقية والتحليلية. فقد اعتبر الوجود بما هو وجود غير ذي معنى، لعدم إمكان التحقق منه بالوسائل التجريبية. إن الوجود بما هو وجود ليس شيئاً من أشياء هذا العالم بحيث يناله الحس، بل هو استنتاج عقلي وضرورة نسقية، وأقصى ما يملك الباحث فيه هو أن يقبل به في نفسه، ويرتضيه في دخيلته، دون أن يكون قابلاً للبرهنة أو الإثبات بالطرق التجريبية. ولم يقتصر النقد على شيئية الوجود، وإنما امتد إلى النظام المنطقي الذي انبثق عنه. إذًا، ومع تبلور الفلسفة العلمية بكافة أشكالها وتداعياتها، يتخذ النقد وجهة مختلفة تدعو إلى مجاوزة مفهوم المتأفيزيقا نهائياً، ذلك المفهوم القائم على الإيمان بالحقيقة المطلقة، فإن الحقيقة كما هي في ذاتها، والتي تشكل منها الهوية المتأفيزيقية لن تعود شيئاً علمياً، أو شيئاً ذا معنى، إذا ما قيست إلى الخبرة المباشرة ومبدأ التحقق العلمي. وحيث إن المتأفيزيقا متناقضة مع العلم التجريبي، فلن يمكن الجمع بينهما أبداً.

ومع كارل بوبر Karl Popper سوف يكف الهاجس العلمي عن الانهماك في دحض المتأفيزيقا، وسوف يتعرض مبدأ التحقق إلى النقص، ذلك أن هذا المبدأ غير قابل للتحقق، ولذلك تجاوزه بوبر إلى مبدأ التكذيب. ويبدو أن فعل التجاوز اليوم منهمك بالإفلات من قبضة هيجل التي تُكبل فكر اللاحقين، ويتمثل ذلك من خلال طموح واعد إلى مجاوزة المتأفيزيقا نفسها عبر التقنية الوداعة! إن الفلسفة لا تقدم أي معرفة جديدة، هي فقط نشاط نقدي يسائل المعارف الأخرى ويفحصها، وهي تبحث في الواقع وفي ما يتجاوزه، وتضفي المعنى على الوجود الإنساني وعلى التاريخ. وتأتي المتأفيزيقا، بوصفها ذات طابع شمولي، عن قبول التجاوز، ذلك أن التجاوز والأقول هي من خصائص الخبرة المحدودة للنظريات العلمية، والفلسفات الماهوية، فإن كافة العلوم تُصاغ عبر منطق يؤسس لها، باستثناء المتأفيزيقا، فهي تضع منطقها بنفسها.

إن فلسفة الوجود تعطي التعبير الكامل عن المتأفيزيقا، وذلك بوصفها جهداً عقلاً يتوخى إبراز الوجود أو إلماحه، وتجاوز كل ما يمكن أن يحول دون ذلك. إن فعل التجاوز

الذي مارسه المتأفيزيقا على امتداد تاريخ الفكر، من كونها بحثاً في الوجود العام، إلى البحث عن قضايا تتعلق بالله والحرية والأخلاق والروح، والخلود، أو اعتبارها بحثاً في جذور المعرفة الإنسانية، وقلبيات العقل النقدي، أو تماهيا مع الأخلاقي، والفني، وغير ذلك، هو في مجمله فعل اغتراب يعمل في دائرة الوعي اللامحسوس واللامباشر، أو هو فعل خداع وتضليل هادف في نفس الآن. فالتأفيزيقا تحكم قبضتها بقوة على عنق التاريخ والوعي البشريين، وحين تأخذ بالانسحاب والأفول، فإنها تفعل ذلك لاعتبارات أقوى، لا أقلها المزيد من إحكام السيطرة وتثبيت الهوية، وفي سبيل ذلك تختبئ وراء الأشياء المعلنة والمباشرة. ويبقى هذا النشاط ضرورة قائمة كشرط لإنتاج المعرفة الحقيقية التي تُشبع نهم الوجود في كليته.

المتأفيزيقا كنمط في المعرفة

ينصبّ جهد المتأفيزيقا في الفلسفات القديمة عموماً على إدراك الواقع الحقيقي من خلال تحجية الواقع العابر، ذلك الواقع الذي نعلم به من خلال ما يرسم منه في مداركنا، أو عن طريق ما نحدسه في ذاتنا، قبل أن يقوم العقل بإطلاق أحكامه عليه، لذلك يتخذ البحث في المتأفيزيقي منحنى معرفياً، وتنسوع الطرق والوسائل الموصلة إليه، بحيث نلاحظ هذا التنوع مقارنة مع الطرق المعهودة في الفلسفات القديمة وعلى مختلف مسارات التاريخ الفلسفي الموروث.

والحقيقة هي الحق والصدق، مقابل الباطل والكذب. ويعتبر سؤال الحقيقة وملاك الصدق والكذب في القضايا، أحد الأسئلة الأساسية في الفلسفة، والحقيقة هنا، هي في تطابق الفكر مع الواقع، وتوافق الإدراك والمدرّك، والذهن والعين. إن وجود الخطأ يكشف عن عدم مطابقة الفكر للواقع، وتصحيح الفكر يكون بمقايسته إلى الواقع، وبالأصحّ مع عدم تناقضه معه. والحقائق التي يهدف الفيلسوف إلى معرفتها وتخليصها من الوهم والاعتبار، هي المعلومات التي تتطابق مع الموجودات الواقعية، والحقيقة لا تكون كذلك إلا لأنها حالة معيارية تجد مرجعيتها في ذلك التطابق مع الواقع حصراً. ويعتبر تفسير الحقيقة وفق نظرية التطابق هذه، من العلامات الفارقة للفلسفة المتأفيزيقية.

وقد واجه هذا التفسير اعتراضات شتى، وطرحته بدائل ذات معايير محدّدة لا تنهض على أساس واقعي، كالقول بأن الحقيقة ما يفيد فائدة (الذرائعية)، أو ما تتفق عليه الأذهان

في زمان واحد (الإجماع)، أو هي مجموع الحقائق الجزئية التي أعيد بناؤها وفقاً لمنطق اللغة (السمنطيقا). إلا أن نظرية التطابق لا تخضع للاعتبار والمواضع، ذلك أن الحقيقة تتسم بالواقعية، وأي تحوير في ذلك سوف يوقعنا في وحل السفسطة حسب تعبير مطهري^(٤). ولهذا لا بد من توكيد هذه النظرية، وإقرار الحقيقة نهائياً وفق معيار المطابقة. وعلى الفلاسفات أن تنصرف إلى استجلاء طبيعة هذا الواقع المحال عليه لا غير. ومنذ وقت مبكر من تاريخ الفلسفة المعلن، تركّز البحث عن الحقيقة في جوهر الأشياء الثابتة، والتي تقع في مجال الإدراك العقلي، مقابل الأعراض المتغيرة والمتحوّلة والرائلة، والتي تقع في مجال الإدراك الحسي، فالحقيقة هي الشيء الثابت قطعاً وبقيناً، في مقابل المتغير والزائف والتحوّل. ولا بد من تجاوز المحسوسات إلى العقولات كشرط في إنتاج المعرفة الحقيقية.

إن الإعلاء من شأن العقلي على الحسي هو علامة فارقة لانطلاق المشروع الفلسفي. فالمعرفة الحقيقية هي تلك التي تنبعث من المدركات العقلية. والعقل هو الوسيلة المأمونة لمعرفة حقائق الأشياء، كونه يشكل أساساً مشتركاً بين جميع الناس، بخلاف المعرفة الحسية التي لا تملك القدرة على استجلاء الحقائق، ولا تقوم على أساس مشترك بين الناس. وقد تمثّلت الحقيقة عند أفلاطون كنموذج مثالي مفارق، وما العالم الحسي سوى انعكاساته وظلاله. إن إدراك حقائق الأشياء المجردة عن المادة يركّز إلى المعرفة الحقيقية القائمة على اليقين، أما موضوع المعرفة الحسية (ظواهر الأشياء والأمور النفسانية) فلا تصلح أن تكون سبيلاً للمعرفة الحقيقية، لأنها تنقل لنا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر. فيما شدّد أرسطو على التمييز بين وظيفة العقل ووظيفة الحواس، وذلك على أساس أن الحواس تتأثر بالصور الحسية في علاقاتها الزمانية والمكانية، بينما يتأثر العقل بالصور العقلية المجردة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ومع ذلك، لم يرتض أرسطو أن يكون أحدهما مجرد انعكاس للآخر، بل الحقيقة عنده متمثلة كاملة في هذا العالم، وهي تُدرَك فقط من خلال العقل، ذلك أن الطبيعة النوعية والجوهرية للشيء لا تقع في مجال الحواس.

إن ثنائية النظر هذه وفق أفلاطون وأرسطو سوف تظل عنصراً ثابتاً في مجمل النشاط الفلسفي الإسلامي. ففي الاتجاه الأرسطي، نجد الكندي يميّز الإدراك العقلي بوصفه تصديقاً، عن الإدراك الحسي بوصفه تصوّراً، ويجعل موضوع الإدراك العقلي هو الأشياء الكلية من أجناس وأنواع؛ فإن كلّ ما هو معنوي نوعي وما فوقه ليس متمثلاً للنفس، بل هو مصدق

(٤) شرح النظم، مصدر سابق، الصفحة ١٨٥.

أو محقق بفضل المبادئ والأوليات العقلية الضرورية، كالتناقض، والذاتية، والتساوي. أما موضوع الإدراك الحسيّ فهو الجزئيات، أو الأشخاص الهولانية المتمثلة في النفس، وهي تتغير وتفسد دائماً، وتعرض لأنواع الحركات والزيادة والنقصان^(٥). وترتّب المعرفة الحسيّة عند الفارابي من فعل بدنيّ يقتضي اتصال الإنسان المباشر بالأشياء والمحسوسات، وفعل نفسيّ هو نفس الإحساس. ولا بدّ من الجمع بين اكتساب المعرفة من خلال الحسّ الظاهر، والحسّ الباطن، وإيصالها إلى المعرفة العقلية. والحسّ عند ابن سينا هو أوّل درجات الفهم الإنسانيّ، ويختصّ بما هو موجود خارجيّ، جزئيّ، محسوس بصورته ومادّته. فيما يختصّ العقل بالمعاني الكليّة المجردة عن المادّة، ومهمّة العقل تجريد الصورة عن المادّة، ثمّ جمع الأشياء المختلفة في نسق واحد، وهو يؤلّف من كلّ مجموعة من الأجناس والفصول معنّى واحد^(٦).

والسمة الغالبة على مجمل النشاط الفلسفيّ هنا، هو أنّ جوهر الأشياء هو ما يقع في مجال الإدراك العقليّ، ولا بدّ، في سبيل حيازة هذا النوع من المعرفة، من تجاوز كلّ ما هو عرضيّ متغير وزائل ممّا يقع في مجال الإدراك الحسيّ. وقد غلب استعمال الحقيقة بهذا المعنى في التداول الفلسفيّ القديم، وصولاً إلى المشائّة الإسلاميّة. وفي الاتجاه الأفلاطونيّ، نجد في فكر التابعين مراجعات مكثّفة لما قرّره أفلاطون من أنّ البحث عن الحقيقة لا يعدو إيقاظ النفس وإثارة ما يوجد فيها بالطبع، ذلك أنّ معرفتنا بالأشياء هي في الحقيقة استذكار للمثل، كما أنّ الجهل نسيان لها؛ «العلم تذكّر والجهل نسيان»^(٧).

ولا بدّ من متابعة الحكمة الروحية التي نطق بها الحكماء الأقدمون، وتكفل بشرحها الفلاسفة المتأخرون، إذ مهمّة الفلسفة هنا، هي في شرح الحقيقة وتبيينها. وبعد القرن الثالث الميلاديّ عصر الشراح، وأفلوطين نفسه كان من هؤلاء الشراح، فهو يقول في التاسوعات، «نظريّاتنا ليس فيها جديد، وليست من اليوم، فقد أعلنها (الفلاسفة القدماء) قبل وقت طويل، ولكن دون أن يتبسّطوا فيها، ولسنا نحسن إلاّ شراح هذه المذاهب القديمة»^(٨). وفي متابعته لهذا المنحى، يرى أفلوطين أنّ العالم المحسوس هو ظلّ وانعكاس للعالم العقليّ

(٥) الكندي، الرسائل الفلسفيّة (الفلسفة الأولى)، تحقيق عبد الهادي أبو ريّة (القاهرة، ١٩٥٣م)، الصفحتان ١٠٦ و ١١٢.

(٦) ابن سينا، الإشارات والتهيهات (قم: مؤسّسة نشر البلاغة، الطبعة ١، ١٣٧٥هـ)، الجزء ٢، الصفحة ٣٦٧.

(٧) محمّد عبد الرحمن مريّا، تاريخ الفلسفة اليونانية (بيروت: مؤسّسة عزّ الدين، الطبعة ١، ١٩٩٣م)، الصفحة ٢٣٢.

(٨) (٩، ١، ٥)، الرقم الأول رقم التاسوعة، والثاني المقالة، ثمّ أرقام الفقرات. نجد هذا المعنى متكرّراً في مزاولة السهرورديّ لحكمة الفرس القدماء، وفي تمجيد الشيرازي لفلاسفة الإغريق السابقين على أرسطو، إيماناً منه بأنّ الحقيقة بهذا المعنى سابقة على أرسطو.

الحقيقي، وهو يعتبر أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة الروحية التي تحصل لبعض الأشخاص الذين يتميزون بنفاذ بصيرتهم، فتشملهم العناية والإشراف الإلهي، فيرتفعون بسبب هذه المعرفة إلى العالم الأعلى، وطريق هذه المعرفة هو الوجدان والحدس المباشر في إدراكه للحقيقة المطلقة (الواحد)^(٩).

ويشير الفارابي إلى أن للروح قوى أخرى لا تتصل بفعل العقل النظري، لأنها من السرّ وليست من العلن، ولا تبدو وتبين إلا بتخلص الفرد من جانبيه الظاهري، أي من الغضب والشهوة، للتحقق بمعرفة لذنية عليا^(١٠). أما ابن سينا، فيرى أن مثل هذه المعرفة لا تحصل إلا لأصحاب النفوس الطاهرة والقلوب الصافية التي تتلقى عن الله دون واسطة من حس أو عقل، فتشرق عليهم الأنوار القدسية، فيسعدوا بها سعادة أبدية. والذي يعين على ذلك هو التفكير في الله دون سواه، وعشقه عشقاً منزهاً، ولا يمكن هذا العشق بأداة غير القلب. والكمال الحقيقي - عند السهروردي - إنما يحصل بالعلم الحقيقي الثابت بحسب ثبات معلومه. والعلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين؛ ذوقية كشفية، وبحثية نظرية. والعلوم الذوقية هي عبارة عن معاينة للمعاني والمجردات، وذلك على سبيل المكافحة، لا بفكر ونظم دليل قياسي، أو نصب تعريف حدي أو رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة تسلب النفس عن البدن وتبين معلقة، تشاهد مجرّدها، ويشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية^(١١).

كما كان للغزالي إسهام واضح على مستوى تنقيح المعرفة اليقينية، والتي تحصل على أساس الكشف، فاليقين عنده هو حالة لا يبقى معها مجال للشك، بحيث يتعين على العقل أن يعرف الحقيقة، وهذا اليقين يفيد الرهان الحقيقي، ولكن مستنده هو النور الإلهي الذي أتيح للغزالي من خلال الكشف والمشاهدة. وقد استلهم صدرا الشيرازي التراث الإشراقي من خلال مناقشة حكمة الإشراق، وصوفية الغزالي، وعرفان ابن عربي، وأتولوجيا أفلوطين، ما جعله على مفترق الطرق إزاء النزعات المختلفة آنذاك. فالحقيقة - في مدلولها الإشراقي عند المسلمين - لا تُبنى على العلم العقلي فحسب، وإنما يكون لها معنى في نطاق العلم الحضوري بالوجود، فتتمثل في حضور الوجود وتجلياته في ذاتنا، أو إشراق أشعة الحقيقة المطلقة على النفس من وراء مظاهر هذا العالم. وهذا المعنى هو المتداول في حقل العرفان

(٩) الكمالي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، الصفحة ١٣٥.

(١٠) علي أبو ملحم، الفلسفة العربية، مشكلات وحلول (بيروت: مؤسسة عز الدين، الطبعة ١، ١٩٩٤م)، الصفحتان ١٧٤ و ١٧٥. أيضاً، عبده الخلو، الفارابي، العلم الثاني (بيروت: بيت الحكمة، الطبعة ٢، ١٩٧٧م)، الصفحة ٣٩.

(١١) شهرزوري، شرح حكمة الإشراق (تهران: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فكري، الطبعة ١، ١٣٧٢ هـ. ش)، الصفحة ٤.

والتصوّف والفكر الإشراقيّ عموماً.

وسوف تتمثّل هذه السياقات الأفلاطونيّة والأرسطيّة في الفلسفات المدرسيّة (الاسكلائيّة)، على أثر احتدام الخلاف في معالجة مشكلات من قبيل العلاقة بين الله تعالى والعالم، وبين الحقيقة اللاهوتيّة المتمثّلة في الإيمان الدينيّ والحقيقة الفلسفيّة. وقد أدّى هذا الاختلاف إلى قيام رؤى فلسفيّة متعدّدة، كالمدسة الفرنسيّسكانيّة التي تبنّت آراء أوغسطين، ونزعت نحو الصوفيّة الباطنيّة، وأن إدراك المظاهر الخارجيّة يُلتمس عن طريق الحدس والذوق والإلهام، لا عن طريق النظر العقليّ (بونافنتورا)، والمدسة الدومينيّكانيّة التي أخذت بفلسفة أرسطو، وأن المعرفة مصدرها الحسّ، وأن دور العقل يأتي لاحقاً في إقامة الأدلّة على المبادئ العقليّة (ألبرت الأكبر، توما الأكوينيّ). هذا مضافاً إلى مدارس أخرى تكاد أن تكون موازية لها، من قبيل المدسة الرشديّة اللاتينيّة، ومدسة أكسفورد (روجر بيكون).

من جهة أخرى، أدّى اختلاف النظر في طبيعة المفاهيم العامّة (الكليات)، وعلاقة الخاصّ بالكليّ العام، إلى ظهور النزعة الاسميّة التي ترى أن «الكليات لا وجود لها في الواقع ولا في الذهن، وأنّها هي مجرد ألفاظ أو أسماء تدلّ على عدد غير محدّد من الأشياء». وقد مهّد ذلك لظهور النزعة الاسميّة العلميّة والتي ترى «أنّ النظريّات والقوانين العلميّة ليست إلّا صيغاً يتواضع عليها»^(١٢). وملخص القول، إنّ المواقف الكبرى التي تمخّض عنها ذلك العصر تشكّلت وفق اتجاهات ثلاث: اتّجاه «العقليّين الخالص»، حيث جرى التأكيد على انفصال الفلسفة عن الدين كليّاً. واتّجاه «العلميّين»، الذين أنكروا إمكانيّة قيام فلسفة دينيّة. واتّجاه «الاسكلائيّين الجدد»، وهم بين معارض للنشاط العقليّ كليّاً، وبين موافق للنشاط العقليّ، ولكن في حدود معيّنة. ونجد في الصّف الأخير توما الإكوينيّ^(١٣).

لقد استحوذت عناصر، من قبيل المتابعة والتوافق والتكامل، على الروح الشرقيّة المتفلسفة عموماً، فيما شكّلت القطيعة وروح النقد والتجاوز العناصر البارزة في رويّة الفكر الغربيّ عموماً. نجد ذلك بوضوح في الشروع في نقد العقلائيّة التأمليّة التي كانت سائدة، والتي تقوم على أساس الإيمان العقليّ في توجّهات القدماء، وسوف يظلّ المنحى العقليّ ماثلاً في

(١٢) العبارة لإدوارد لوروا (١٨٧٠-١٩٥٤)؛ انظر، المعجم الفلسفيّ، مجمع اللغة العربيّ (القاهرة، المطابع الأميريّة، ١٩٧٩م)، الصفحات ١٤، ٢١٠، ٢١١.

(١٣) إتيان جيلسون، روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام (القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٢م)، الصفحتان ٢١ و٢٢.

النشاط الفلسفي مع ديكارت، الذي يُنظر إليه هنا، كما لو أنه علامة فارقة.

إنَّ عقلانيّة ديكارت لا تُبنى على الواقع كما هو الحال مع السابقين، والحقيقة عنده ليست وجوداً مفارقاً يتم استحضاره من خلال تحفيز تقوم به الإدراكات الجزئية المساعدة على التذكّر. كما لا تكون وجوداً محايثاً يتم استحضاره بتجريد الإدراكات الجزئية في الذهن. إنَّ عقلانيّة ديكارت تُبنى على معرفة الذات بالدرجة الأولى. وهو سوف يقوم بمسح الطاولة من جميع محتوياتها، وإعادة بناء العالم انطلاقاً من الشكّ الشامل الذي لا مفرّ منه، ذلك الشكّ الذي لن يستثني منه سوى أمر واحد لن يمكنه أن يشكّ فيه، هو فعل الشكّ نفسه.

إنَّ الشكّ لون من ألوان التفكير، لذلك لا بدّ من وجود المفكّر؛ «أنا أفكّر، إذا أنا موجود». وعلى هذه الأرضيّة الصلبة (الكوجيتو) يثبت ديكارت الحقائق الأخرى عبر أفكار النفس الفطريّة، ومن جملة تلك الأفكار التي تتسم بالوضوح الامتداد. ولهذا يعدّ الجسم عنده فكرة فطريّة، وللجسم خواصّ أوليّة من قبيل الوزن والشكل والحركة، وهي آثار واقعيّة له. أمّا اللون والطعم والرائحة والصوت ونحوها من الخواصّ الثانويّة، فهي تابعة لكيفيّة تركيب أجهزتنا الحسيّة، وهي انفعالات نفسيّة لا واقع لها.

إنَّ التصورات الحاصلة عن طريق الحواسّ، كاللون والطعم هي تصوّرات عارضة. وقد يحصل من تركيبها تصوّرات أخرى، كالفرس ذي الأجنحة، وهذه تصوّرات جعليّة. وأمّا التصورات التي أودعها الله في طبيعة عقولنا، كتصوّر مفهوم الله، النفس، الامتداد، العدد، الشكل، الحركة، الزمان.. فهي تصوّرات فطريّة. إذا، النشاط الفلسفيّ عند ديكارت عقلانيّ في مجمله، وما علينا لبلوغ الحقيقة سوى تلافي الخطأ، ولذلك وضع ديكارت قواعد المنهج للتحرّز عن كلّ ما يعوق المعرفة اليقينيّة، ذلك المنهج الذي لو اتّبع، من شأنه أن يحدّ من مكر الشيطان الذي يضع في طريق الحقيقة عوائق الحسّ والخيال والذاكرة. وإذا كانت الوسيلة إلى المعرفة هي الشكّ، فإنّ الذات هي أساس الوجود والمعرفة. ولأنّ الحقيقة عنده صفة ذاتيّة للفكرة، فما يتطابق مع الفكر فهو بالضرورة متطابق مع الواقع؛ فالله الذي خلق فكرنا هو نفسه خالق الواقع، بحيث يضمن التوافق بينهما^(١٤).

(١٤) عن ديكارت وأفكاره عن الحقيقة انظر، ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الحصريّ (القاهرة: المطبعة السلفيّة، ١٩٣٠م)، الصفحة ٥١ وما بعدها؛ أيضاً، جنيفاف روديس لويس، ديكارت والعقلانيّة، ترجمة عبده الحلو (بيروت - باريس: منشورات عويدات، الطبع ٤، ١٩٨٨م)، الصفحة ٣٠ وما بعدها.

لا يكمن معيار الحقيقة بنظر ديكرارت في موافقة الفكر للواقع، بل في التوافق مع الذات، فهو لا يقبع خارج الذات، بل داخلها. فالحقيقة هي صفة ذاتية للفكرة، والأفكار الحقيقية تحمل في ذاتها دليل صدقها، وما ليس بحقيقي فهو كاذب؛ ولكن ليس لأجل عدم تطابقه مع الواقع، بل لأجل عدم تطابقه مع قوانين الفكر نفسها. لقد لاحظ ديكرارت، وبعده كانط، أن الحكم بالمطابقة للواقع، أو عدم المطابقة، يرتد في النهاية إلى الفكر نفسه. إن الحقيقة، وفقاً لمعيار التطابق، توجب علينا مقارنة الموضوع بمعرفتنا، وهو ما يتطلب حصول المعرفة بالموضوع قبل إجراء أية مقارنة بين الموضوع ومعرفتنا عنه - كما يلاحظ كانط - ومعنى ذلك أنه يتعين علينا أن نتحقق من معرفتنا ما دامت لا تتطوي في ذاتها على الشرط الكافي لقيام الحقيقة. وطالما أن الموضوع يوجد في العالم الخارجي [الموضوعي]، وأن المعرفة توجد في العالم الداخلي [الذاتي]، فإنه لن يكون بمقدورنا سوى أن نقرر ما إذا كانت معرفتنا بالموضوع تتفق مع معرفتنا بالموضوع (تحصيل الحاصل)!!

وتقوم المعرفة عند كانط على دعامتين، إحداهما مادة المعرفة التي نحصل عليها من الأشياء الخارجية بواسطة الحس، وهي معرفة متأخرة عن التجربة. والأخرى صورة المعرفة التي هي من لوازم العقل، وهي معرفة متقدمة على التجربة. وتتضمن صورة المعرفة على الحساسية والفاهمة. ولكل معرفة تجريبية قيد زمني ومكاني، ولكن الزمان والمكان لا يُعرفان من طريق الحس والتجربة، وإنما هما من صور الحساسية (معرفة قبلية). ومنهما يأتي موضوع العلوم الرياضية، موضوع علم الهندسة هو الامتداد من المكان، وموضوع علم الحساب هو العدد من الزمان. والمقولات عنده اثنا عشر مقولة هي من صور الفاهمة. والمفاهيم الذهنية القبلية هي المكان، الزمان، الوحدة والكثرة، التمامية، الإثبات والنفي، الحدّ، الجوهر، العلة، التبادل، الإمكان، الوجود، الضرورة، النفس، العالم، الله.

إن العلية هنا، من لوازم الذهن وليست من أوصاف الأشياء^(١٥). وإذا كنّا ندرك الواقع على أساس «إن الشيء يبدو لنا أنه كذا»، وليس «أنه كذا في ذاته»، فلا ضمان لوجود الحقيقة بصورة مستقلة وموضوعية ونهائية في مدار كنا. إن الواقع، بنظر كانط، يرتد في مدار كنا إلى واقع ذاتي على أبعد تقدير. وإن إمكانية تنحية الخطأ عن وجه الحقيقة لن تبقى متاحة للعقل وهو يجادل الوهم، وإن شر المعرفة لازم فعلي لا تجدي معه نفعاً أية قواعد منهجية أو حدود

(١٥) عن كانط وأفكاره انظر، كانط، نقد العقل المعنى، ترجمة موسى وهبة (بيروت، مركز الإنماء القومي)، المدخل، الصفحتان ٥٤ و٦٥؛ أيضاً، محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية (القاهرة: دار المعارف، الطبعة ٣، ١٩٧٩م)، الصفحتان ٥١ و٧٢.

معرفية، والخطيئة الأصلية التي تسكن العقل هي خطيئة المتافيزيقا، والعقل إذ يجادل ويتناقض لا يقوم بذلك بفعل عوامل وقوى خارجية. إن التناقض من صميم العقل ذاته^(١٦).

من الواقعية العقلية إلى الواقعية الحسية

خضع تفسير الحقيقة على أساس نظرية التطابق لنقاش حادّ ونقد عميق من قبل معظم تيارات الفكر الوضعي على اختلاف اتجاهاته؛ وذلك لاعتبارات شتى، تعود في جوهرها إلى الإقحامات التي تفرضها الذات، والتي ينبغي العمل على إقصائها من مجال الوعي. وسوف تؤدي ذاتية الفكر - كما نجد لها لدى ديكارت وكانط - إلى حدوث فجوة كبيرة حول إمكانية الحديث عن الحقيقة الموضوعية المستقلة عن الواقع الذاتي لها، ويحق للمرء حينئذ أن يتساءل: هل القضية تعكس الواقع الموضوعي القائم بذاته بصورة مستقلة عن ميولنا الذاتية، أم إنها تعكس ذاتية الفرد أكثر مما تعكس الواقع الموضوعي؟

ومن جهة أخرى، فقد أعطى كل من ديكارت وكانط مكانة للحسّ تتجاوز دور الإعداد والتحفيز، وعلى الرغم من الاحتفاظ بما للعقل من مكانة متقدمة، إلا أنّ هذه الوضعية الجديدة سوف تجعله أكثر عرضة للانكشاف والمساءلة. فقد أثّر الاستفهام حول مشروعية ما يُنتجه العقل من معارف بشكل مستقل عن الحسّ؛ وتناول ذلك النقد المعارف الفطرية والمعارف القبلية على السواء، وما إذا كان ينبغي الاقتصاد في نشاط العقل على مجرد تجريد وتعميم الإدراكات الحسية لا غير.

وقد استتبع البحث عن ذلك كيفية نشوء المفاهيم وصدقها على الأشياء، وبالتالي، التشكيك بقيمة المفاهيم الكلية، وذلك على أساس أنّها مجرد ألفاظ ورموز يشير بها الذهن إلى أفراد الواقع بناءً على اعتبار الناس لها واتّفاقهم عليها. وبعبارة مختصرة، سوف يتمّ تفرّغ مفهوم الكلّي من مضمونه الجوهريّ، وإقصاء طبيعته النوعية بشكل نهائي. إنّ هذا يضعنا وجهًا لوجه مع أولوية الحسّ على العقل، وبالتحديد مع وليّم الأكامي William of Ockham الذي نادى بأصالة الحسّ أواخر القرون الوسطى، وشكّل بذلك ترجمة صارمة لما يؤثّر عن أبيقور اليوناني من قوله، «لا يوجد شيء في العقل إلا إذا كان قد وُجد في الحسّ قبل ذلك». إنّ منشأ جميع معارفنا هو الحسّ كما يقول جون لوك John Locke؛ وإنّ الإنسان يحصل على التصورات البسيطة عن طريق التجارب الظاهرية والباطنية؛ فيُدرك الكيفيات

(١٦) أسس الفكر الفلسفي العام، مصدر سابق، الصفحة ١٢٢.

الأولى للجسم كالامتداد والحركة، والكيفيات الثانوية كاللون والرائحة والطعم عن طريق الحس الظاهري. كما يدرك أفعال النفس وقواها كتصور الحافظة والإرادة عن طريق الحس الباطني. وأما تصور اللذة والألم والوجود والوحدة والعدد، فهي تحصل عن طريق تعاون الحس الظاهري والباطني. وبعد ذلك تأتي التصورات الأكثر تعقيداً كتصور الجواهر والنسبة والعلية والغائية. هكذا، ومن المقارنة بين شيئين توجد الإضافات المختلفة كالكبر والصغر والأبوة والبنوة. وهو سوف يعتبرها - لاحقاً - قسيماً للتصورات المركبة لا قسماً منها.

إن العلية والمعلولية هي من الإضافات التي تحصل نتيجة المقارنة بين حادثين متعاقبتين بشكل منتظم. ولا يكفي الحس الظاهري والباطني لوجود التصورات المركبة، بل إن القوة الفاهمة أيضاً تؤثر في وجودها، وبمساعدة هذه القوة نفهم أن الكيفيات التي تقبل التغيير تحتاج إلى شيء ينسب إليها هذا التغيير وهو الجوهر، وكذا نفهم أن التعاقب المنتظم لظاهرتين لا يمكن أن يكون بدون رابطة العلية^(١٧).

وفي حين يعتقد جون لوك بانتراع المفاهيم الكلية من الموارد الجزئية عن طريق حذف جهات الافتراق بينها، يذهب بركلي Berkeley إلى أن الموجود هو الصورة الجزئية التي يمكن جعلها علامة للجزئيات الأخرى لتشابهها. إذاً، الألفاظ الكلية إنما هي أسماء تستعمل في مسميات متعددة، وبذلك يستعيد بركلي مذهباً قديماً عرف بالنزعة الاسمية، لا يقر لمفهوم الكلّي بصفته مدركاً ذهنياً، بل يقصر الإدراك على الجزئي والشخصي والذي يجعل علامة على عدة أشياء متشابهة. هذا الحكم سوف يتم استثماره لاحقاً، ويجري تعميمه على جميع مسائل الفلسفة الأولى. إن لفظ الوجود بنظر بركلي مساو للمدرك والمدرك، وليس له مفهوم مستقل عن الإدراك. وهو ينكر مفهوم الجوهر بعنوان أنه أمر واحد، فالجوهر ليس شيئاً سوى مجموعة من الأعراض المختلفة. وليس فقط الكيفيات الثانوية توجد في ظرف الإدراك، بل حتى الكيفيات الأولى من قبيل الامتداد والحركة توجد فقط في أذهاننا.

وينحصر طريق المعرفة برأي بركلي في التجربة الحسية، والإدراك الحسي لا يتعلق إلا بالأعراض، ووجود هذه الأعراض غير متحقق إلا في حدود أذهاننا، ولا نملك شيئاً ثبت لنا جوهرًا خارج أذهاننا، بحيث يصلح لأن يكون موضوعاً لهذه الأعراض. هكذا يحصر بركلي الواقع بوجود المدرك والمدرك، ولا وجود لشيء وراء الصور الذهنية. إن علة ظهور

(١٧) عن جون لوك وأفكاره انظر، إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم (الإسكندرية: دار الوفاء)، الصفحة ٣٣٥.

التصورات والإدراكات - التي هي وحدها الأشياء الحقيقية - إنما هي إرادة الله^(١٨). وقد استفاد هيوم Hume من كلام لوك حول منشأ تصور العلية، وأتانا لا نحس في مورد العلة والمعلول بشيء سوى التعاقب المتكرر بين ظاهرتين، ولا يمكن إثبات أكثر من هذا في تصورنا للعلية، وما الضرورة التي نؤمن بها في العلاقة بين العلة والمعلول، إلا ضرورة نفسية تحصل نتيجة لعادة الذهن في إدراك الظواهر المتعاقبة. وكما أن الجوهر الجسماني ليس شيئاً سوى مجموعة من الأعراض النفسانية، كذلك أيضاً الجوهر النفساني ليس شيئاً سوى مجموعة من الأعراض النفسانية. إذاً، ينكر هيوم الجوهر النفساني، ويفسر أصل العلية بتعاقب الظواهر، ويفسر الضرورة الموجودة في الأصل بعادتنا الذهنية، إن وجود أي شيء قابل للشك من وجهة نظر فلسفية ما عدا الظواهر الذهنية^(١٩).

ومنذ وقت مبكر، بشر هيوم بقيام 'الفلسفة العلمية' على انقاض الفلسفة التأملية الخالصة، ويعتبر القرن التاسع عشر هو المجال الزمني لظهور فلسفات تنعت نفسها بالصفة العلمية من قبيل الفلسفة الوضعية لكونت، والتي أرست العلوم التحقيقية على ستة: الرياضيات، علم الفلك، الفيزياء، الكيمياء، علم الأحياء، علم الاجتماع. إن مهمة الفلسفة هنا، هي التأليف بين نتائج العلوم المذكورة وتنظيمها، فتصف ما هو كائن بقدر ما تتيحه لها نتائج تلك العلوم. والمادية الديالكتيكية لماركس Marx، الذي يرى ضرورة الفلسفة لوجود قوانين شاملة، وهي تحصل من تعميم قوانين العلوم التجريبية، وليس من طريق التأمل الميتافيزيقي. والفلسفة التحليلية التي تفرغت لعمليات التحليل المنطقي لمتوجات الفكر البشري، لتدلل على أنها ليست مشكلات بقدر ما هي استخدامات غير سليمة لألفاظ اللغة. والفلسفة الظواهرية (فتمنولوجيا) لهوسرل Husserl الذي رفض أن تكون الفلسفة تابعة للعلم، باعتبارها هي علم الماهيات الثابتة التي لا تختلف في كل زمان ومكان، وهي الشرط القبلي لسائر العلوم. إن الفلسفة بوضعيتها الجديدة تقوم في أفضل الحالات على تحليل اللغة، وإيجاد فرضيات تسهم في حل مسائل العلم. فيما تشكل التجربة، أو الخبرة المباشرة، المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة عن كل ما عداها مما لا معنى له.

(١٨) عن بركلي ونظرياته في إنكار الجوهر المادي انظر، فريال خليفة، فكرة الألوهية في لفظة باركلي (القاهرة: مكتبة الجندي، الطبعة ١، ١٩٩٧م)، الصفحة ٦٩.

(١٩) حول التجريبية الإنكليزية وسياقاتها اللاحقة، انظر، إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم (الإسكندرية: دار الوفاء)؛ أيضاً، مصباح الزبدني، الأيديولوجية المقارنة (بيروت، دار الولا، ٢٠١٠م)، الفصول ٧ و ٨ و ٩.

معياريّة الحقيقة التجريبيّة

يمكننا إذاً، أن نضع أيدينا على أساسيات التحوّل نحو أصالة الحسّ، دون الخوض في تفاصيل الوضع اللاحق وذيوله المتشعبة. فقد تركت الواقعيّة الحسيّة أثراً واضحاً على المسار الوضعي للفلسفة بعامة والمنطقيّ بخاصّة، وترتّب على ذلك انحسار الطابع الشموليّ لنظريّة التطابق لتقتصر على الواقع الفيزيائيّ بوصفه الحقيقة النهائيّة. وما ينبغي ملاحظته هنا، هو ما تضيفه أصالة الحسّ على مفهوم المتأفزيقا من التباس، بحيث تحصره في إطار الموقف النقبيص، والنابد، وتخرجه بذلك عن طابعه الكلّيّ، والشموليّ. والحال أنّ المزاولة المتأفزيقيّة، وإن أعطت للعقل اهتماماً خاصّاً في مجال المعرفة، إلّا أنّها لم تقصر ذلك عليه كوسيلة حصريّة وفي مقابل الحسّ. من جهة أخرى، إنّ التساؤل الأساس الذي أثير بفعل هذا التحوّل الجديد، والذي يتعلّق بخيارات العقل والحسّ، وأسبقيّة أو أولويّة أحدهما من الآخر، من شأنه أن يضيف التباساً آخر إلى المفهوم، ذلك أنّ أحدهما لا يشكل بديلاً مكافئاً للآخر على مستوى نوعيّة المعرفة المنتجة؛ فلا شيء يحتمّ علينا أن نتّبع مثل هذا الاصطفاف في مجال الاختيار بين أمرين هما من قبيل الحسّ أو العقل، ولا ضرورة تحتمّ علينا اتّباع مثل هذا النظام الثنائيّ بالذات.

إنّ تاريخ الفلسفة العلميّة يشهد على ذلك العزوف الارتدادّي الذي تخلّله مسار تلك المعرفة، وأنّ الحقيقة غير قابلة لأن تتجلى حصراً بواسطة العلم، كونه لا يملك أن يستقلّ نهائياً عن الفلسفة في تثبيت مقولاته، ذلك أنّ الإدراكات الحسيّة، والأحكام الصادرة عنها، قد تختلف من شخص لآخر، كما قد تختلف باختلاف أحوال الشخص المدرك نفسه، أو باختلاف موقع الشيء المدرك ووضعيّته وسائر إحداثياته. فقد يستطيع الحسّ أن يرينا الجبل، إلّا أنّ صورة الجبل لن تزيد في حجمها عن حجم العين، ولن ترينا مدى قربه أو بعده ما لم تتمّ الاستعانة في ذلك بحكم من العقل. كما أنّ الصيرورة الحاكمة على هذا العالم من ناحية وجوديّة، وما تدعمه معطيات الفيزياء الحديثة القائمة على أساس مبدأ اللاتعيّن، واللابقين المطلق من ناحية معرفيّة، كلّ ذلك يحول دون إمكانيّة الحديث عن وجود معياريّ في الواقع الفيزيائيّ، بوصفه موضوعاً لا يتمتّع بالثبات. إنّ الوقوف عند المعيارية الحسيّة سوف يفترض ضمناً تحليل مسألة تكامل المعارف والعلوم، وظهور نظريّات علميّة جديدة على حساب ضمور نظريّات أخرى، على أساس أنّ تلك النظريّات تتوفّر معاً على المصدقيّة، ولا أقلّ كلّ منها في ظرفه الخاصّ.

إنَّ أقلَّ ما يمكن قوله في مثل القضايا التجريبية، هو أنَّها تمثِّل شيئاً في الواقع فحسب، أمَّا محاكاتها لعين الواقع فلا يوجد ضمان عليه. إنَّنا لا نملك مفاتيح الواقع بصورة قطعية، بحيث نستطيع القول بأنَّ القضية تعكس الواقع كما هو بالفعل وبطريقة موضوعية تامة. إنَّ الحقيقة - بحسب الادِّعاء هنا - تُبنى على نتائج العلوم التجريبية، وعلى القوانين الكليَّة الحاصلة من استقراء الموارد الجزئية التي تثبتها التجربة العلمية، وهذه القوانين العلمية قابلة للتعميم لكلِّ الوجود، بحيث تضمُّ كلَّ أجزاء الطبيعة والمجتمع والتاريخ والفكر الإنساني. وهذا القانون الشامل يمكننا من التنبؤ بالحوادث الاجتماعية والتاريخية المستقبلية.

وتقوم هذه الدعوى على أساسين متافيزيقيين بامتياز، أحدهما التعميم الذي يسمح بانطباق قوانين الطبيعة على المجتمع والتاريخ، ومن الواضح أنَّ التعميم كإجراء يتجاوز النشاط الحسيَّ إلى حكم العقل، والآخَر ما يتضمَّن هذا النشاط من استبطان للحقيقة ينهض على الإيمان بتماثل أشياء هذا العالم في قوانينها الكليَّة. والمعضلة هنا، في اعتراض المتافيزيقا لواقع التحوُّلات في عصر العلم، باعتبارها شراً لا بدَّ منه، فإنَّ الفرضية والتنبؤ العلميَّ هما حدوس وخيالات علمية تتخلل الإطار التجريبيَّ كشروط حتمية، ولهذا تظلُّ الحلول المستقبلية خاضعة لهذا الارتهان المتافيزيقيِّ، فلا يمكن للتجربة تنقية العلم من المتافيزيقا بالكامل، ذلك أنَّ القصور التجريبيَّ يستدعي فرضاً متافيزيقياً يدعم النظرية حين لا تجد ما تبرِّر به فكرتها، فقد كان نيوتن متافيزيقياً حين استعان بمقولة أرسطو عن الأثير الذي يملأ الكون ليردم به الثغرة (اللاجبرية) التي اعترت تفسيره لبعض نظريَّاته الفيزيائية، كما كان دارون كذلك، حين أدخل الحلقة المفقودة في نظريَّته البيولوجية.

وعليه، تظلُّ الروى المختلفة خاضعة في أسسها وإجراءاتها البحثية إلى الأفق العقليِّ المتافيزيقيِّ، ونستطيع حينئذ القول، إنَّ المتافيزيقا غير موجودة إلَّا في عقولنا، بشرط أن لا تُقرأ هذه الجملة بطريقة سلبية - وذلك في إطار التوظيف الأيديولوجي الذي يُراد لها - كما لو أنَّ كلَّ ما ليس ماثلاً في الأشياء فهو ينتمي إلى عالم الخداع، ويتوجب علينا، لأجل ذلك، تنحيته وعزله. إنَّ الانتقادات التي سُجِّلت في هذا الجانب، سوف تدفع إلى إجراء تعديلات مهمة في النظام المعرفيِّ لحساب العقل، وسوف تتركز سهام الوضعيين في أنَّ المتافيزيقا قد ضلَّت طريقها من خلال إيغالها في النمط التأملِّي، الأمر الذي يستوجب إعادة تصويب مسارها من خلال ممارسة نقدية تتيح لها وضعية جديدة تتأهل بها لأن تكون قابلة للصفة العلمية.

وشيئاً فشيئاً، سوف تتكشف مقولة الإيمان المتافيزيقي في عمق الوضعيات العلمية، وذلك عبر الفروض والحدوس والتنبؤات، مروراً بالرؤى التأملية الخالصة، وصولاً إلى الخلفية الصوفية التي تقبع في إيمان كل باحث؛ هذا ما يطالعا به المتافيزيقيون الجدد، فليس صحيحاً أن المتافيزيقا تركب خطيئة مُتَمَتَّة عندما تقوم بتوكيد موضوعاتها، فإن التوكيد هو سمة التجاوز في البحث عن الحقيقة لدى الجميع وبلا استثناء. وتكمن المفارقة في أن المنافحين عن الفلسفات الوضعية يُصدرون أحكامهم على موضوعات الفلسفة من منطلق المنهج العلمي نفسه. بل يبدو أن المنهجية العلمية قد اعترها طموح جامح نحو إخضاع كافة ضروب المعرفة الإنسانية للأسس الصارمة في المنهج التجريبي، وإلى إيجاد التماثل من خلال إلغاء الخصوصيات والحدود الفاصلة ما بين المناهج المختلفة وتطويعها باتجاه خاص. وفي سبيل ذلك، سوف تنشط الفلسفة العلمية في التأسيس للمنهج التجريبي، والذي يتطلبه السعي العلمي الحثيث. وبهذا المقدار، لن يستدعي الأمر مشكلة تُذكر، سيما مع فرض التفاوت بين موضوعتي الفلسفة والعلم. فإن الواجهة الفلسفية تستدعي الانضباط والتماسك في نطاق الرؤية، فيما يماشى العلم - بوصفه علماً - مع سيرورات الواقع. وإنما تبرز الإشكالية بشكلها الصدامي كنتيجة لاشتراط النزعة العلمية في الفلسفة، وما ينتج عن ذلك من القول بضرورة تجاوز المتافيزيقا، وبصورة حادة، كشرط لمجاراة النسبية الواقعية. ما يفسر لنا العدائية السافرة التي تكنها الوضعية، للنهج المتافيزيقي القائم على خصوصية التعالي عن الحس في المعرفة والوجود، في حين أن الفلسفة لا تؤدي وظيفتها الأساسية إلا حين تستند إلى العقل في فحص الوجود وتفسيره. وهي لا تكثر للدواعي 'العلمية' إلى تجاوزها، بل تحافظ على وضعيتها الفريدة وتمايزها الاستثنائي بأن تبقى على مسافة ثابتة من الواقع، ما يجعلها تمارس سلوكاً يتسم بالفوقية والتباهي، كونها مصدر التماسك الذي يسير تحولات الواقع، ويسبغ عليه المعنى والهوية والقيمة.

ما تقدم، يؤكد على أن الاختلاف ما بين الفلسفة والعلم إنما يقوم في جوهره على التوظيف في النتائج، أكثر مما يقوم على الأسس والمبادئ الأولية. وأن المتافيزيقا ليست فرعاً مختصاً في الفلسفة، بمقدار ما هي نمط في الوجود يمتد بتشعباته في كافة الفروع المعرفية. ومن الخطأ تصنيف الفلاسفة إلى معنيين بالشأن المتافيزيقي وعازفين عنه، وإنما تنوعت آراء الفلاسفة حولها وفق اتجاهين: اتجاه يؤمن بالثبات الذي يسبق العالم المتحول، ويضبط إيقاعه، ويضفي عليه المعنى، واتجاه آخر يؤمن بالثبات الذي ينبع من عالم متنوع متحول سيال. وفي حين يدعو أصحاب الاتجاه الثاني إلى التخفيف من غلواء المنطق في عقولنا، وليس تجفيفه،

وإعطاء دفق أكبر للنشاط الحسي الحي، والتوجه نحو استيلاء المتافيزيقا من رحم الواقع، ومحاكاة الوحدة من داخل الاختلاف والتناقض، والعثور على الكلّي في متن الجزئيات، ومقاربة المتافيزيقا نفسها من خلال الواقع، وذلك قبل أن تسبق المتافيزيقا العتيدة إليه، وتحدّ من حركته، وتجعله ساكنًا، يبدو أنّ أتباع المتافيزيقا العتيدة لن يتنازلوا بسهولة. وينشأ حرصهم من كونهم قد خبروا نوايا الوضعيين وحنكة دعواهم، فهم بمجرد أن يشرعوا في تفاصيل عملهم حتى يكيلوا التهم لجميع أشكال المتافيزيقا، وينحون باللائمة عليها في كل شيء، ولكنهم في النهاية لن يتقدّموا خطوة إلا على قاعدتها، ولن تتسم مزاولتهم العلمية بالإبداع إلا حين يتطرقون في متافيزيقيتهم.

السياق المنطقي للواقعية من الاسمية إلى الماهوية

١.

إنّ جوهر النقد الغربي للمتافيزيقا سوف يتركز على موضوع إقصاء الذات، وتنحية القبليات، وتكميم اللغة، بحيث تنكفي القضية عن أن تتمثل الحقيقة في طابعها النوعي والكلّي، ويرتدّ دورها إلى مجرد توصيف للظواهر الخارجية القابلة للتحقق التجريبي. ويعبر عن هذا النوع من القضايا بحسب المنطق التقليدي، بالقضية الخارجية أو الشخصية البحتة، وهي التي تعين في الاستقراء وتقنين الواقع الحقيقي.

إنّ تفسير الحقيقة من خلال نظرية التطابق قد يصدق على القضايا الخارجية التي يكون لمحمولها واقع مستقل، ولكنه لا يصدق حتمًا على القضايا الحقيقية، إذ لا واقع مستقل في الخارج لما تخبر عنه. إنّ القضية الحقيقية هي قضية تحليلية، بمعنى أنّها لا تضيف شيئًا جديدًا إلى معرفتنا، ولا تحيل إلى الواقع مباشرة، ذلك أنّ الحكم فيها ينصبّ على الطبيعة الكلية للموضوع، وتكون ماهية الموضوع هي المناط في الحكم، فلا نظر مباشر في هذا النوع من القضايا إلى الأفراد. إنّ موضوع الحكم هو نفس الطبيعة، والمحمول مُترع من تحليل الطبيعة، وهو لازم لها، فليس للمحمول واقع مستقل عن واقع الموضوع، ولهذا لا يضيف المحمول شيئًا جديدًا لمعرفة، بدليل أنّ الحكم قد يشمل الأفراد المقدرة الوجود، والتي لا واقع فعلي لها.

إذًا، القضية الخارجية هي القضية التي تنبنا عن الواقع الفعلي بشكل حصري، وتضيف

شيئاً جديداً إلى معارفنا. ولهذا، تشترط الاتجاهات الوضعية والتحليلية إقصاء القضية الحقيقية من المنطق، كشرط لإمكانية أي حديث عن قيام الحقيقة. فيما تولى هذه الاتجاهات القضية الخارجية اهتماماً خاصاً من جهة احتوائها على مضمون واقعي للمحمول، بغير واقع الموضوع فيها، بحيث يُحمل أحدهما على الآخر حمل انضمام وتركيب. إن الحكم في القضية الخارجية منصب على الأفراد في الخارج مباشرة، وليس من دور للكلي سوى الإشارة إلى الأفراد بلفظ واحد، فلا يزيد عن كونه تعبيراً جامعاً للأفراد، وتتأتى جامعته من جهة إبهامه لا من جهة تعيينه، وتكون فائدته الحصرية في أنه يُعينا عن تكرار اللفظ. وهنا فقط يمكن أن تصدق القضية الخارجية بأن تطابق الواقع الخارجي العيني والموجود بالفعل. وهذه هي القضية التركيبية، والتي من شأنها أن تضيف إلى معلوماتنا شيئاً جديداً. وفق هذا السياق، سوف تدرج القضايا المتافيزيقية في جملة القضايا الفارغة من أي معنى، ذلك أنه قد يجب أن يكون العدد اثنين زوجاً كي تكون القضية صادقة، ولا يجوز أن يكون هذا العدد فرداً، وإلا تكون القضية كاذبة. أمّا أن يقال بأن العدد اثنين أبيض، فهذه القضية فارغة من المعنى! ولم تعد تصنف القضايا في إطار من الصدق والكذب فحسب، بل وجدت إلى جانبها قضايا لا تقبل مثل هذا النقاش. و«إذا أردنا أن نقصر كلامنا على ما يكون له معنى، وجب إطراح الفلسفة التأملية وما يدور مدارها من صنوف التفكير، بحيث لا يبقى لدينا في دائرة العلم إلا العلوم الطبيعية والرياضية»^(٢٠). وتحيل العلوم الطبيعية إلى العلاقات الحسية بين الوقائع، فيما تحيل العلوم الرياضية إلى الاتساق الداخلي بين الأفكار. وهنا يكمن جوهر التمييز بين القضايا التركيبية، والقضايا التحليلية. إن هذه الإشكالية وإن طُرحت في سياق القضايا ذات الواقع التجريبي، إلا أنه أريد بها إرجاع واقع القضايا الحقيقية إلى مجرد قضايا خارجية شخصية، بصرف النظر عن مزاعم ذوي تلك الاتجاهات المناهضة. إن القضايا في القياسات حقيقية، وفي الاستقراءات خارجية. وإن إرجاع القضايا الحقيقية إلى الخارجية، هو في الحقيقة إرجاع للقياس بكليته إلى الاستقراء، وإبطال للقضية المنطقية. وهذا الوضع يتأتى فقط من اختزال الحقيقة بالواقع الفيزيائي، واختزال معرفتها في البعد الحسي التجريبي.

(٢٠) زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا (القاهرة: دار الشروق، الطبعة ٤، ١٩٩٣م)، الصفحة ٣.

٢.

يحيل الفيلسوف كلاً من الاستقراء والتمثيل إلى قياس ضمني، وفي ذلك إرجاع للتجربة إلى القياس العقلي، وإرجاع للجزئي الذي يقع في مجال العلم إلى الكلّي الذي يقع في مجال العقل. والكلّي هنا، هو الكلّي الطبيعي الذي يتميز في أن جامعته للأفراد الكثيرة تنأى من جهة امتلاكه للصفة الذاتية والطابع النوعي، الأمر الذي يقضي بصدقه على أفراد الطبيعة صدقاً لانهائياً لتماهيها معها، بخلاف ما لو أرجعنا التعميم الذي للكلّي إلى جهة إبهام اللفظ، فإنّ في ذلك الإجراء تفريغ للكلّي عن مضمونه النوعي، وإقرار بإمكان صدقه على أي شيء صدقاً اعتبارياً، وتحديد للصدق في إطار لا يتجاوز المواضع وبصورة جزائية. إنّ الفيلسوف يظلّ مشدوداً إلى الواقعية والهدفية في نظره إلى الوجود، ولذلك يعمل على تأكيد الكلّي بصرف النظر عن حيثياته، وهو يؤكد على الطبيعة كماهية مَهْمَلَة لا توجد في الخارج إلّا بوصف الجزئية، ولا توجد في الذهن إلّا بوصف الكلّية. إنّ المفهوم متشخص من حيث إنّه موجود، وهو كلّي من حيث إنّه مفهوم، ولا ينبغي الخلط بين الحيتين، وبين الإقرار بالطبيعة في ذاتها.

وسوف تطرح الإشكالية بصورة تتناسب مع هذا الواقع، إذ يفترض في القضية الموجبة ضرورة وجود الموضوع وتحققه في الواقع الخارجي أو الواقع الذهني. ويمكن تنويع الحكم بحسب الوقائع الخارجية وفق اتجاهين؛ فقد ينصبّ الحكم على الأفراد من جهة تحققها الفعلي في الوجود الخارجي، وتكون القضية هنا خارجية بامتياز. وقد ينصبّ الحكم على الطبيعة الماهوية نفسها، وتكون القضية حينئذ حقيقية، وهذه هي القضية التي تنهض على أساسها الميتافيزيقا. وبحسب النظر الفلسفي، لا مجال للشك في وجود القضية الحقيقية وانطباقها النوعي على ما تصدق عليه. إنّ الكلّي الطبيعي بالنظر المشائي يقوم على أساس التجريد، ويقوم الذهن بتجريد صور الأشياء المنعكسة في الحس، فيجرّد ما به الامتياز، ويحتفظ بما به الاشتراك، وبذلك يتحقّق الكلّي الطبيعي.

إنّ تصوير المراحل العلمية وفق تراتبية وجودية سوف يعطي منحى ارتقائياً لهذه النظرية، يقوم على تفسير الإدراك الحسيّ بانعكاس صور الأشياء انعكاساً يتناسب مع مرتبة الحس. وتفسير الإدراك الخيالي بانعكاس الصور الحسية بما يتناسب مع مرتبة الخيال. وتفسير المفهوم الكلّي بانعكاس الصور الخيالية بما يتناسب ومرتبة العقل. فالصور العلمية لا تتشكّل نتيجة تجريد، وإتّما على أساس تخلّق صور الأشياء بما يناسب كلّ مرتبة من مراتب العلم في

وجود الإنسان. وملخص الادعاء، أن هذه النظرية تقوم على دعامة واقعية، وإلا لأمكن صدق أي شيء على أي شيء. وفي هذا إرجاع للفكرة الأرسطية التي تقرّ لعالم المحسوسات بقدر من الواقعية، بحيث يُتاح للعقل أن ينفذ - ومن خلال الأعراض والظواهر - إلى ماهيات الأشياء وطبائعها عن طريق التجريد والتعميم؛ فالحقيقة هنا، هي معطى عقلي، لا حسّي. وأمّا تفسير الكلّي بأنه مجرد لفظ ورمز للموجودات، فإنه يستوجب - كما تقدّم - المحدودية في الانطباق على الأشياء، والحال أن الكلّي يشمل أفراده بنحو لانهائي؛ ما يكشف عن أن نظره هو إلى الطبيعة الماهوية وليس إلى الأفراد الخارجية، وفرق كبير بين مجرد الاشتراك في اللفظ، والاشتراك المعنوي.

إنّ الخلل الفكري الذي تمّ الكشف عنه في سياق الخبرة الحسّية، وتحديدًا مع التجريبيّة الإنكليزيّة وتفكيكها لنظام العلّية، إنّما يكمن في الفصل المنهجي ما بين المنحى الحسّي والمنحى العقلي، وكان يفترض وفق السياق ذاته أن يتبدى ذلك عن دور خلاق للعقل في التعبير عن الواقع، لا أن يسهم في تعرية الواقع عن الضرورات الحاكمة ما بين ظواهر الوجود. إنّ الواقع الفلسفي لا يتحدّد وفق الإطار الفيزيائي المباشر، بل يتّسع ليشمل طبائع الأشياء وماهياتها. وتعبّر القضايا الحقيقية عن طبيعة الشيء الماهوية، وإن كان ما يتلقاه الحس لا يتجاوز ظاهر تلك الطبيعة. وعلى هذا، فإنّ اللزوم - الذي يكتنف القضية الحقيقية، والذي نحده بين طبيعة النار وإحراقها مثلاً، ويتمّ التعبير عنه وفق مبدأ العلّية - لا يجعل من هذه القضية مجرد قضية تحليلية، بل إنّ هذا اللزوم - لكونه واقعياً، حقيقياً، نفس أمرياً - يدعم القضية الحقيقية بوصفها قضية تركيبية^(٢١)، بحيث تنطبق على الواقع الخارجي ولو بنحو اللزوم والعموم.

السياق المنطقي للواقعية من الماهوية إلى الفلسفية

١.

ترتكز نظرية التجريد الماهوي - كمعطى عقلي - إلى الأعراض الحسّية بالدرجة الأولى، وإذا كانت المعرفة الحسّية معرفة سطحيّة لا تبلغ قاع المعنى، ولا تميّز بين ما هو ذاتي في الشيء أو عابر، إذاً، على أي أساس يحصل التجريد؟ لنفترض أنّ الشيء يتّصف بصفة ما

(٢١) إنّ القضايا الحقيقية قد تكون من المعقولات الماهوية كما قد تكون من المعقولات الفلسفية. انظر، شرح المنظومة، مصدر سابق، الصفحة ١٣٩.

على الدوام، إلا أنه يظل دواماً للصفة بحسب إدراكنا لها، لا دواماً لها في ذاتها، فالحس لا يكشف عن وجه الضرورة في توقّف المعلول على العلّة. وهذا الدوام في التوقّف هو نتاج حكم العقل القاضي بأنّ دوام الاتّصاف يكشف عن أنّ الصفة من شؤون الذات.

وإذا كان يتوجب علينا أن نتحرّى الأمور من تلك الزاوية التي تظهر فيها النار بدون أيّ تدخّل منّا، وأن نراقب المشهد فقط من خارج، لنرى بحسنا المحايد، والذي لا يملك أن يقحم أيّ تفسير متطفّل على الحدث، ما الذي يحصل من تقارن النار بشيء آخر، وإذا استطعنا أن نقتصر على وصف الظاهرة فحسب - وهو أمر لا يعين على فهم الظاهرة بنظر كانط - فسوف لن نرى سوى ظاهرتين متعاقبتين، لا غير. وبعد أن ندخل في الظاهرة سوف نضيف إليها بعداً جديداً، هو مفهومنا عن العلّة، وهو القول بأنّ النار (بطبعها) تحرق. إذاً، مفهوم العلّة هو نتاج فكرنا وتفسيرنا وإضافتنا الجديدة على الواقع. إنّنا نغلي على الواقع طبيعته وماهيته. إذاً، إنّ تدخلنا في تفسير الظاهرة لن يكون حيادياً ونزيهاً إزاء الحقيقة. وعلينا أن ننزع القيود التي نكبّل بها الحقيقة من خارجها إذا ما أردنا أن نتحلّى بصفة النزاهة؛ فلا لزوم ولا علّة في نفس الحقيقة. وبهذا جرى استبعاد قبيّات العقل الكانطية، مع الأخذ بتمييزه الأساسي الذي اعتُبر سمة بارزة.

هنا، لن يكون لقولنا، «النار بطبعها مُحترقة» أيّ محتوى حقيقيّ. فقط علينا أن نقول، «النار تبدو لنا مُحترقة». إنّها صفة لواقع خارجيّ نراه، وليست وصفاً لحقيقة كما هي في ذاتها. وحينئذ لن يكون للفضيّة الحقيقية أيّ مضمون واقعيّ. إنّ القضايا الميتافيزيقية هي قضايا تفترضها تلك العلاقات اللزومية التي يملئها عقلنا ويسبغ عليها الواقعية، وتعبير آخر، إنّ هذا الواقع تلميه الأشياء بحسب طبائعها، لا الأشياء في جزئياتها وأفرادها، ومع انهيار تلك الأسس المفترضة عقلياً، سوف لن يعود لتلك القضايا أيّ أساس واقعيّ. وإنّ انهيار أسس الاستدلال في المنطق التقليديّ مرده إلى تخلخل المفهوم الماهويّ؛ إذ يقوم الاستدلال الاستنباطي - وفق المنطق الصوريّ - على أساس مبدأ التلازم بين الموجودات والظواهر، الناشئ، عن ارتباط الحدّ الأصغر بالحدّ الأكبر بعلاقات واقعية نوعيّة قائمة بين الأشياء، هذه الملازمات إمّا أن تقع بين العلّة والمعلول، أو بين معلوليّ علّة ثالثة، أو بين أمرين متلازمين في الوجود.

ومع إنكار الطبيعة، فلا تعود ثمة علاقات لزومية واقعية بين الأشياء، وبالتالي، يفقد الاستدلال ركيزته التي يقوم عليها. وينتج عن إنكار الطبيعة انهيار مبدأ العلّة، ذلك أنّ

نظام العلّية في عالم المادّة مبنيّ على وجود الطبيعة الفاعلة في الأجسام، تلك التي يُعبّر عنها بالصور النوعيّة للأشياء، والتي هي معطى عقليّ لا غير، وأنّ إنكار أصل العلّية الذي يعول عليه في القياس المنطقيّ، من شأنه أن يؤدي إلى انهيار المتافيزيقا بالشكل الذي نعهده في الفلسفات الوضعيّة والتحليليّة.

إنّ الاقتصار على المعرفة الحسيّة وسياقها التفكيكيّ من شأنه أن يجعل معارفنا الماهويّة تنهاوى، ولم يكن تفسير هيوم لأصل العلّية بتعاقب الظواهر، وللضرورة الموجودة في الأصل بعادتنا الذهنيّة، تفسيرًا خاطئًا في حدود العلاقة المنطقيّة التي يملئها الحسّ، بل جاء ذلك من جهة تفرّغ المحتوى الفكريّ للظاهرة من مضمونها الماهويّ، دون إرسائه على قاعدة المعرفة الفلسفيّة التي تظلّ بمنأى عن معاول التمرد التجريبيّ.

٢.

ويعيب كانط على الفلسفة وقوعها في سياق تأمليّ بحث، وأنها تحدّث عن الواقع كما لو كانت مملّكة «في حدّ ذاته»، والحال أنّه ليس سوى انعكاس الواقع في الذات، هو الواقع «كما يبدو لنا أنّه كذا»، أيّ هو فكرنا عن الواقع.

وعليّنا أن نفهم كلام كانط من خلال مراجعة الأسس التي يبنّي عليها الواقع الذي نؤمن به، ذلك الواقع القائم على أساس العلاقات اللزوميّة بين الشيء وما يقتضيه طبعه وحقيقته. إنّ أثر النّار ملازم لها، والمقصود هنا، أثرها الخاصّ الذي لها، بمقتضى طبعها وحقيقتها. ويبدو أنّ العصر الذي عاش فيه كانط كان يسائل المتافيزيقا في مبررات وجودها، وينظر بريبة شديدة إلى مفهومنا عن العلّة، ويشكّك بالأسس اللزوميّة التي نبني عليها معرفتنا بالواقع، ولهذا فقد أخرج كانط 'العلّية' من دائرة الوجود الخارجي، وجعل منها قالبًا عقليًّا ومعرفة قبلية، من شأنها أن تفسّر لنا المعرفة التجريبيّة.

إنّ الشيء في حدّ ذاته، إنّ أشير به إلى الطبيعة النوعيّة للشيء، فهذا ممّا لا سبيل لنا إليه، بعد أن كانت ذاتيات الشيء غير معلنة للعقل خارج إطار المواضعة والأعراض، أي إنّ المعرفة هنا تظلّ ناقصة، وتظلّ في طور الإعداد والتحفيز والتهيئة، وأمّا إن أريد به مرتبة وجوديّة هي مرتبة ذات الشيء، مقابل المرتبة الافتراضيّة للشيء - كما سيأتي قريباً - فهذا المفهوم فلسفيّ لا ماهويّ، وهو قابل للمعرفة الكاملة، ويستند إلى الإقرار بالموضوعيّة النامة للوجود في مقابل العدم، أي إلى أمّ القضايا التي تشكّل حجر الزاوية في المعرفة اليقينيّة.

وعلى هذا الأساس، يمكن النظر فيما أفاده كانط من أن مرجع نظرية التطابق إلى تحصيل الحاصل؛ وأنه لن يكون باستطاعتنا سوى أن نقرر ما إذا كانت معرفتنا بالموضوع تتفق مع معرفتنا بالموضوع. إن المقابلة تقع بين 'معرفتنا بالموضوع' و'معرفتنا بمعرفة الموضوع'، والحكم في المعرفة الثانية ينصب على وجود المعرفة الأولى المرتكزة مباشرة إلى الماهيات، أي إننا نحكم على طبائع الأشياء بالوجود، وهو حكم على المعرفة الناقصة بالمعرفة الكاملة. ويرجع التطابق هنا، إلى الحكم على الكلّي الطبيعي بحكم فلسفي لا يستقل في التمثل الخارجيّ عن موضوعه.

إن مثل هذا التطبيق يضع أمامنا عراقيل إضافية، فإن المفهوم الفلسفي وإن أضاف شيئاً واقعياً إلى المفهوم الماهوي، أو كشف عن واقعية ذلك المفهوم، إلا أنه مع إنكار الواقعية الذهنية للكلّي الطبيعي الذي هو أساس المفهوم الماهوي، سوف يفتح المجال لإنكار المعقولات الفلسفية، كونها ثانوية ومنتزعة من حيثياته. وسوف لن يسعفنا الإدعاء بأن عملية التجريد تقوم على أساس واقعي؛ إذ لا نجد تحديداً لهذا الأساس الواقعي سوى تلك الحجّة الداحضة، وإلا لأمكن صدق أي شيء على أي شيء. ولا ينفي إلزامية تلك الحجّة سوى زعزعة الفكر بإرجاعه إلى أمر اعتباري ما كاللغة، أو نفي حيادية الواقع وإرجاعه إلى ما تبدعه النظرية ويمليه التفسير.

٣.

ويبدو واضحاً أن العقل الإسلامي لم يكن مهجوساً بالإشكالية الكانطية، حين قرر أن الواقع الذي تُقاس إليه الحقيقة هو الواقع النفس الأمري. ومع ذلك فقد جاء تقريره متناسباً مع تجاوز تلك الإشكالية وفق ضمانات ميتافيزيقية تؤسس للحقيقة.

إن ملاك صدق القضية الحقيقية ليس هو في تطابقها مع الأفراد أو الطبائع الكلّية، وإنما هو في مطابقتها مع الواقع النفس الأمري، أي إنها تتجاوز الأفراد والأنواع إلى الوجود، لتكون مع المرتبة الوجودية للشيء بحسب ذاته، لا بحسب الافتراض. ونفس الأمر هو حد ذات الشيء، بمعنى أن المحمول لا ينتزع من الطبيعة الماهوية، بل من المرتبة الوجودية لذات الموضوع لا غير. وعلى هذا، لا تستند الحقيقة إلى المفاهيم الماهوية التي يكون منشأ تطابقها مع الواقع هو كونها منتزعة من حيثياته على نحو التجريد أو الارتقاء، وإنما تتمثل فلسفياً بالمفاهيم الثانوية التي تتشكل منها هوية القضية الفلسفية؛ وبناء على أصالة الوجود، تغدو

الحقيقة غائبة تحت ستار الماهيات، وتنتظر من يلمح إليها، وأي تردد في حقيقة الماهية لن يضر بالحقيقة الفلسفية المتقومة بالوجود. لذلك، يمكن أن نزع هنا، بأن المفهوم الفلسفي لا ينتزع من المفهوم الماهوي الذي نحصل عليه من المقارنة بين المحسوسات، ذلك أن إجراء أي مقارنة هو فرع وجود تلك المحسوسات في المرتبة السابقة^(٢٢)، وما يحصل لنا هو أننا نلتقط أولاً أثرًا من الأشياء، كحرارة النار، أو برودة الثلج، وهذا الأثر يثبتنا مباشرة أن ثمة شيء حقيقي وراءه، وبذلك تتشكل معرفتنا بالخارج وفق سياق منتظم بين الظواهر وانعكاساتها في الحس، بحيث يصح القول إن هذا الظاهر هو امتداد لذلك الظاهر، وإن هذا الوجود هو من ذلك الوجود، وإن انتظام الوجودين بنحو لا يقبل التفكيك بينهما هو ما يُطلق عليه مبدأ العلية، فنستفيد وجودًا خاصًا من وجود خاص، وهذا المعطى الأولي الذي هو الوجود هو عبارة عن معرفة فلسفية خالصة.

وفي مرتبة لاحقة يمكن أن نستفيد اختلاف المؤثرات من اختلاف الآثار، وهذا المعطى الثانوي هو عبارة عن الخصائص الماهوية، وهي تنتظم في مداركنا وفق سياق من الخصائص يحتفظ بصورها التجريدية أو الارتقائية بنسب ثابتة لا تتخلف في الجملة. إن الصور العلمية حاضرة في ذاتنا ومراتب علمنا الوجودية، وإنما نستطيع أن نقارن بينها ونلاحظ تطابقها فقط بعد كونها حاضرة بوجودها لدى النفس. ويمكن للعقل أن ينتزع من لحاظ المقارنة والمطابقة أحكامًا تتعلق بالوجود بمعناه الفلسفي، وما نظام الضرورة والعلية بين الأشياء إلا حكم فلسفي لا يعمل إلا في نطاق الموجودات الحاضرة لدى النفس. فإن الحس المادي لا يتضمن الوعي، وهو يكون معرفة فقط في اعتراكه مع النفس وفق المراحل التي تم تصويرها في نظرية التجريد، ونحت نظر العقل.

فالحس مرحلة إعدادية للمعرفة لا غير، وما لم تندخل الذاتية في الحس فلن يبلغ انعكاس الواقع مستوى الإدراك، إلا كما ينعكس الشيء في المرآة أو عين الميت. ومن شأن ذلك أن يضع المعرفة الماهوية في رتبة لاحقة على المعرفة الفلسفية في التصور فضلًا عن التصديق، وليس كما درج الترتيب عليه من جعل المعقولات الماهوية سابقة على المعقولات الفلسفية، والتي تسمى بهذا الاعتبار ثانوية. وحينئذ لنا أن نشكك في اعتبار المفاهيم الفلسفية منتزعة من المفاهيم الماهوية (أصالة الماهية). وأن نقرر بذلك أسبقية الوجود على الماهية، وأسبقية الواقع

(٢٢) ولو بالوجود الذهني؛ ذلك أن نفس الأمر يشمل الخارج العيني والداخل الذهني، باعتبار أن العلم بنفسه واقع عيني متحقق في الذهن.

على الفكر (أصالة الوجود). والمعرفة الفلسفية - خلافاً للماهوية - لا تخضع للمنطق، وإنّ تصدير الفلسفات بالمنطق هو السبب في عقم الفلسفة. نعم، بعد تحرير المنطق من الترسبات المفهومية، وإيجاد الوضع العلائقي (المنطق لا يملك إلا أن يكون علائقياً لا سكوتياً)، حينئذٍ تخضع المعرفة الفلسفية للواقع.

٤.

وإنما كانت معرفتنا بالخارج منتظمة وفق سياق غير قابل للتفكيك بين الظاهرة والظاهرة، لأنّ الوجود يشبه أن يكون بنية وليس ظاهرة، وهو وضع علائقي لا ترسب ماهوي، وهذا ما يمكن تفسيره وفق مبدأ الجعل البسيط السيال. ذلك المبدأ الذي يضيف وضعاً فلسفياً علائقياً على الوجود، وما الماهية سوى ضبط عقلائي مرحلي لذلك السيال الذي يجتاح الكون برمته.

إنّ العلة تحتوي على المعلول، والمعلول ينبغي أن يلحظ في رتبة العلة، هكذا توصينا اللحظة الفلسفية العامرة في الحكمة المتعالية: «إنّ الهوية الجوهرية مما يشتدّ ويتحرك في جوهرية حركة متصلة على نعت الوحدة الاتصالية، والواحد بالاتصال واحد بالوجود والتشخيص. وقول المشائين، إنّ كلّ مرتبة وحد من الأشدّ والأضعف نوع آخر، وإن كان حقاً، لكن بشرط أن لا يكون ذلك الحدّ حداً بالفعل، لكن من الحدود المفروضة في الاشتداد...»^(٢٣). وهي تنبئنا بالوجود المادي على صورة وجود بسيط سيال يحتفظ بالوحدة الاتصالية، ويحفظ الواقعية بين ماضي الظاهرة ومستقبلها، فما الصورة إلا مادة وقد تحولت، وما المعلول إلا علة وقد انبثقت، وحين لا يعود للزمن بماضيه ومستقبله أي اعتبار فلسفي، فإنّ تلك اللحظة العامرة سوف تنبئنا عن التقاء جميع ظواهر الوجود السيالة في وحدة بسيطة جامعة للحقيقة الكلية.

إنّ الاقتصار على الملاحظة الحسية سوف يوقعنا في تفكيك مناطات العلية، بأن نشرح العلة في النظام المادي إلى ثلاث تصورات: وجود العلة، اقتضاء الفعل، وانفعال المنفع. ولا شك أنّ مضمون العلية يتحقق من خلال العاملين الأولين، وهما عاملان لا يقبلان التفكيك، ولذلك لا يقعان تحت الحس بوصف أنّهما ظاهرتان. إنّ مرجع هذين العاملين، هو إلى حقيقة واحدة منها يتشكل جوهر العلية. ويبقى العامل الثالث رهناً لقبالية الانفعال،

(٢٣) انظر، صدر الدين الشيرازي، المشاعر (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة ١، ٢٠٠٠م)، الصفحة ٤٧.

ومشروطاً بشروطه، وتلك القابلية يمكن أن تقع تحت مرأى ومسمع من الحس، وتشكل ظاهرة مرتبة على الظاهرة الأولى. وبالتالي، يلحظ التفكيك في جهة العلوية لا في جهة العلية. فلا مجال للتفكيك بين العاملين الأولين اللذين يشكلان جوهر العلية. وبهذا، يتضح أن ما وقع منفياً في الفلسفات المتغربة، غير ما وقع مثبتاً في الفلسفة الإسلامية. وإذا كان من وظيفة العقل العلمي بالمعنى الحصري أن يشكك في الطبيعة النوعية للجوهر بوصفها من بنية العقل لا الواقع، وأن يشكك، بالتالي، في علية الطبايع لآثارها بحكم ما هو حاصل في ظواهر الوجود من تركيب، فإن العقل الناظر إلى الحقيقة الوجودية البسيطة، وسيلانها على امتداد الزمان، لا يرى في نظام العلية سوى حقيقة فاردة لا تخضع للتركيب والتفكيك الحقيقيين. وهذا يبقى خاضعاً لنفس الأمر بوصفه العقل الكلّي المجرد في تعريف الفلاسفة، وهو، بهذا، يكون معياراً للحقيقة بكلّ مفرداتها.

لقد شكّل الجهد الفلسفي للفكر الغربي عمومًا تفريقاً هائلاً لمحتويات الأشياء من جوهرها الواقعي الذي يفترض لها الثبات، وترك الإنسان كحالة هلامية مفرغة من المعنى في مواجهة مفتوحة مع التاريخ والزمان والضرورة، وفي الجانب الآخر من العالم كان الشيرازي يجاري تلك الضرورة بطريقة مختلفة، فثبت الجوهر في صميم الأشياء، ويسبغ عليه دفقاً سيّالاً يسلب عنه الثبات الحيادي، ويدخله إلى مجرى التاريخ الحافل بالضرورة الهادفة. تكمن المتأفيزات، إذاً، في إيمان البشرية بالحكمة الكونية الهادفة، تلك الحكمة التي تفترض إيماناً راسخاً لا يتزلزل بأنّ أشياء العالم موجودة على التمام والكمال، وأنّ أيّ قصور في هذا العالم يرتدّ إلى قصور معارفنا ومداركنا، وإلى محدودياتنا.

إنّ المتأفيزات هي حصيلة جمع بين فكرتين لا تقبلان أن نشيح بوجودنا عنهما، هما إيماننا بالكمال والانسجام والتناسق في وقائع الوجود بصورة حتمية، وهو يرتدّ إلى الإيمان بالله، الحقيقة المطلقة التي جُبِلنا عليها، وإيماننا بهدفية العالم الذي نعيش فيه على مستوى المعرفة والوجود، وكلّ هذا يؤوّل إلى أصل متين تمارسه البشرية كافة، بوعي أو بدون وعي، وهو نفسي السفسطة المطلقة من مجال الوعي الارتكازي الذي تنهض عليه، ليس فقط فلسفات العالم برمتها، بل جميع الأنظمة العلمية والمعرفية للحياة البشرية كافة.

ونستطيع أن نزعم، أنّ منطق الخفاء هو السمة البارزة في المتأفيزات، على أن تصحبه سمة أخرى هي سمة التوكيد، وهي نوع من التقديس لذلك المخفي والمجهول، والذي يقودنا فضولنا العلمي إليه بحماس وإعجاب شديدين. فإنّ الشيء الذي نألفه ونعتاده يفقد بريقه

وسحره، وما لم نألفه نتعلّق به إلى حدّ التقديس الخفيّ. إنّ ذلك الفضول يقودنا دومًا إلى تجاوز كلّ ما هو مألوف، طالما أنّ المعرفة هي في المحصّلة الأخيرة مجرد نشاط إنسانيّ. إنّنا نمتلك في عقولنا هامشًا يبدو لنا أكثر سعة من الهامش الواقعيّ المدرك، ولربّما لو أُتيح لنا أن نطلّع على الواقع كلّ لتساوى الوجود الواقعيّ مع العقل، وحيث إنّ حصول ذلك مشروط باللانهائيّة، فإنّ قدر الإنسان الذي لن ينفك عنه يومًا في هذا العالم، هو إدانة المتافيزيقا الغيبيّة، تلك المتافيزيقا التي يتطلّع إليها دومًا وإلى حدّ الإدمان.

السينوية ونقد هايدغر لتاريخ الميتافيزيقا^(١)

نادر البرزي^(٢)

كان لإرث ابن سينا الأنطولوجي أثر كبير يتعدى التوسط، في تفعيل التواصل، بين كتابات أرسطو طاليس وتأويلاتها التجديدية عند السكولاستية، وقد نظر إليه هايدغر كمعلم أول في مسار القول بأصالة الماهية المكتملة نظماً عند هيجل. هنا ننظر إلى أنطولوجيا ابن سينا في معالجتنا لمسألة الوجود والكيونة من منظار هايدغر النقدي لتاريخ الميتافيزيقا المتصادم فكرياً مع التحديات المعرفية والوجودية التابعة من تطوّر العلوم الحديثة. وهذه قراءة تنطلق من التفكير في الوجود من حيث هو وجود، أي من التأمل بالمفاهيم الأساسية المترابطة بالفكر الأنطولوجي وتبعاته المعرفية، في مسعى لرفع السينوية من مصيرها الأرشيفي ومن التأطير التاريخي المحض الذي يتأبها والفلسفة الإسلامية ككل.

مقدمة

الموضوع الذي أطمح إلى التفكير فيه، وتداول بعض جوانبه في هذا المقال، يتعلق بمسألة الوجود والتساؤل حول الكيونة *Sein/being/être*^(٣). يمرّ هذا البحث الفلسفي من خلال النظر الجدلي الديالكتيكي إلى الإرث الأنطولوجي التأسيسي، في الفكر الإسلامي، عند أبي عليّ الحسين بن سينا^(٤)؛ وتحديدًا من منطلق التحليل النقدي الحديث الذي تقدّم به

(١) محاضرة أقيمت في المنتدى الفلسفي لمعهد المعارف الحكيمة في ١٣ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٩.

(٢) أستاذ محاضر في الفلسفة وتاريخ العلوم في جامعة كامبردج ببريطانيا.

(٣) بدايةً، أقدم بحزب الشكر إلى الزملاء والزميلات في معهد المعارف الحكيمة للدعوة الكريمة التي تقدّموا بها إليّ لإلقاء المحاضرة التي استندت إليها في صياغة هذا المقال. أودّ، أيضاً، أن أعتر عن صادق امتناني للأستاذ محمود بونس على المجهود الذي بذله مشكوراً في تدقيق هذا النصّ وضبط شكله. كما أخصّ أيضاً بكلّ التقدير سماحة الشيخ شفيق جرادي على حرصه الفاضل في تفعيل التواصل الفكريّ الحيّ فيما بيننا، وعلى مداخلته، ومداخلات الأساتذة الأفاضل الدكتور موسى وهبي والدكتور غسان طه، والتي ساهمت جميعها في تهذيب مقولات هذا البحث.

(٤) هو الطبيب، والفيلسوف الحكيم، والعالم الموسوعيّ، والشاعر، والوزير أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن الحسين بن عليّ بن سينا (٣٧٠-٤٢٧ هـ، ٩٨٠-١٠٣٧ م)؛ ومن ألقابه العديدة: الشيخ الرئيس، حجة الحق، شرف الملك، الحكم، الدستور، المعلم الثالث... وعُرف باللغة اللاتينية باسم Avicenna.

الفيلسوف الألمانيّ مارتن هايدغر Martin Heidegger لتاريخ المتافيزيقا.

سوف أ طرح جملةً من القضايا والإشكالات التي تتعدى، ربّما، ما أستطيع معالجته منها هنا. أودّ أن أستحضر، في هذا السياق، مشهراً كلاسيكياً لـ «صراع العمالة الفلسفيّ حول مسألة الوجود والكيونة»^(٥)، كما وصفه أفلاطون في محاوراته حول السفسطائيّ (Sophist) (24Se - 246e)^(٦).

أعيد رسم هذه الصورة التي أشارت إلى بدايات الفكر المتافيزيقيّ، في توطئة كتاب هايدغر 'الكيونة والزمن Sein und Zeit'^(٧)، من خلال جهده الفلسفيّ الأنطولوجيّ الحديث في تفعيل ممكنات التفكير مجدداً بمسألة الكيونة والوجود، من منطلق ما أسماه Fundamentaltologie، أي أنطولوجيا تأسيسية.

لا يُصنّف النظر، هاهنا، إلى علم الوجود في فكر الشيخ الرئيس، من منظار نقد هايدغر لتاريخ فلسفة ما بعد الطبيعة، في خانة الدراسات المقارنة comparative studies، بل إنني أتطرق إلى هذا الموضوع من منطلق التركيز على السؤال الأنطولوجيّ الأساسيّ حول الكيونة والوجود،^(٨) أي التفكير في الوجود من حيث هو وجود (Being qua being/ on hê on).

لقد وضعت الدراسات الأكاديمية العديدة حول قراءة هايدغر النقدية لتاريخ المتافيزيقا من خلال التبحر بمحاورات أفلاطون وكتابات أرسطوطاليس وتعاليم المدرسة الأفلاطونية

(٥) ربّما يساعد التأمل بمطالب الترجمة في فهم الاتجاهات الداخلية للفكر الأنطولوجي، ولذلك لم أترجم المصطلح Sein/being/être باللفظة كيونة فقط، لكون كلمة وجود استخدمت بشكل فاعل في إطار الإرث الفلسفيّ المكتوب باللغة العربية للدلالة على ما يراد به من هذا القول، ولما فيها أيضاً من ترابط في الاشتقاق مع الوجد والعشق وما لهما من تبعات أنطولوجية، أي ما يمكن تسميته بـ L'amour ontologique.

(٦) العبارة، باللغة اليونانية القديمة:

gigantomakhia peri tês ousias.

انظر،

Plato, *Theaetetus, Sophist*, trans. Harold North Fowler, Loeb Classical Library Volume VII (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1921).

(٧) انظر،

Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953).

(٨) لقد عالجت سابقاً مسائل ترتبط مع هذه القضية الأنطولوجية وهذا البحث الفلسفيّ في مؤلفات أخرى، ومنها:

Nader El-Bizri, 'Being and Necessity: A Phenomenological Investigation of Avicenna's Metaphysics and Cosmology', in *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht, 2006), pp. 243-261, Nader El-Bizri, 'Avicenna and Essentialism', *Review of Metaphysics*, Vol. 54 (June 2001), pp. 753-778, Nader El-Bizri, *The Phenomenological Quest between Avicenna and Heidegger* (Binghamton, New York: Global Publications, SUNY at Binghamton, 2000).

المحدثّة Neo-Platonism. وتطرق أساتذة الفلسفة، في مثل هذا المنهج، إلى وضع تأويلات معرفيّة ومتأفزيقيّة جديدة للفلسفة السكولاستيّة scholasticus عند أمثال توما الأكويني Thomas Aquinas، أو دونس سكوتس Duns Scotus أو مايستر إيكهارت Meister Eckhart أو فرانثيسكو سواريز Francisco Suárez، وما لها من مؤثرات على دراسة مؤلفات ديكارت Descartes الفلسفيّة، أو كتابات كانط Kant وهيغل Hegel ونيشه Nietzsche من منظار المدرسة الظاهريّة phenomenology، ووجهة هايدغر في التعبير عنها من خلال الفكر الأنطولوجي الحديث، والهواجس المعرفيّة والوجوديّة المترابطة بالتكنولوجيا والعلوم المعاصرة.

إنّ معالجة الإرث السيوني الأنطولوجي من المنظار النقدي لتاريخ المتأفزيقا، والمستند إلى امتدادات مدرسة هايدغر الفكرية، يمكن أن يكون له، أيضاً، مقاربات منهجية ومعرفيّة تتفاعل مع المباحث الفلسفيّة التي وُضعت حول تاريخ المذاهب الفكرية الأوروبية في معالجاتها لمسألة الوجود، ومع التبحر في النظر إلى المفاهيم التي تحيط بالتساؤل الوجودي حول الكينونة.

يتخطى هذا المنحى من التفكير الأنطولوجي بتاريخ الفلسفة الإطار التدويني والتوثيقي في العرض التاريخي historiographic والفيلولوجي philologic في دراسة النصوص الفلسفيّة، ويتجه بشكل جذريّ إلى التأمل بالمفاهيم الأساسية المترابطة بالفكر الأنطولوجي وتبعاته المعرفيّة والإبستمولوجيّة والوجوديّة.

ويستند النظر إلى الإرث السيوني الفلسفي، من منطلق القضايا المعرفيّة والمتأفزيقيّة المعاصرة التي تأثرت بفكر هايدغر، إلى الدور الفاعل لفلسفة الشيخ الرئيس في تطوّر النظم المعرفيّة والمعالجات الفلسفيّة لمسألة الوجود في سياق تفتّح الفكر السكولاستي الأوروبي وتفاعله النقدي والحيوي مع السيونية وتاريخها بشقه الأوروبي اللاتيني «Avicenna Lati-nus». وهذا التأثير [لابن سينا] في تكوين الأنطولوجيا وتطورها عند توما الأكويني، وغيره من المدرسين، واضحٌ وجلّي، ويطاول أيضاً أعمال كُتاب من العصر الوسيط، من أمثال ألبرت الكبير Albertus Magnus، جُنديسالينوس Gundissalinus، روبرت غروستست Robert Grosseteste، روجر بيكون Roger Bacon، وثم بعد ذلك فرانثيسكو سواريز^(٩)،

(٩) أحيل الباحث مثلاً إلى كتابات توما الأكويني *Quaestiones quodlibetales, Summa theologiae, De veritate*؛ أو أطروحة دونس سكوتس *Reporta Parisiensia*؛ أو مقال فرانثيسكو سواريز *Disputationes metaphysicae*

الذي كان له تأثيرٌ على فكر ديكارت بشكل مباشر. هنا تجب الإشارة إلى أن هايدغر قد ذكر ابن سينا في أكثر من موضع، ربما كان أهمّها، في هذا السياق، ما أورده في محاضرات عام ١٩٢٧ حول 'قضايا الفينولوجيا الأساسية' *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (١٠)، وتحديدًا في إطار دراسته النقدية لتاريخ فلسفة ما بعد الطبيعة في العصر الوسيط، ولدى المذهب السكولاستي بتعدّد مظهراته المعرفية والأنطولوجية، ناظرًا هاهنا إلى السينوية بشقّها اللاتيني من ضمن تاريخ الفكر الفلسفي الأوروبي، مع التركيز على توسّط إرث ابن سينا في تفعيل التواصل بين كتابات أرسطوطاليس الكلاسيكية وتأويلاتها التجديدية على يد المدرسة السكولاستية الأوروبية.

بقيت نظرة هايدغر إلى الأبعاد الأنطولوجية في فكر ابن سينا منحصرة في إطار الإشارة إلى الدور التدويني الحافظ للإرث الكلاسيكي الإغريقي، مع عدم الإشارة إلى إدخال تعديلات نقدية أو متغيرات معرفية تجديدية عليه في سياق تطوّر الفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية. كما أن معالجة هايدغر للدور السينوي في تفتح الفكر الأنطولوجي بقيت مقتصرة على الشق اللاتيني من كتابات ابن سينا المترجمة، وبالأخصّ على موضوع الربط والفصل بين الماهية والوجود *essentia et existentia*، والذي كان له امتدادات مفهومية ومعرفية ومنطقية عميقة في تاريخ فلسفة ما بعد الطبيعة، مرورًا بكتابات كانط النقدية، ووصولًا، في تجلياته الأرقى، إلى التوكيد على أصالة وأسبقية الماهية على الوجود في فكر هيغل الديالكتيكي (١١) أي، فيما يُتعارف على تسميته فلسفيًا باللفظة "essentialism"، والتي ظهرت معالمها الأولى عند ابن سينا، كما زعم هايدغر لدى تفكيكه الأنطولوجيا الكلاسيكية.

إنّ النظر إلى فكر ابن سينا الأنطولوجي، من منطلق نقد هايدغر لتاريخ فلسفة ما بعد الطبيعة، لا يتضارب، ضرورة، مع الاتجاه التاريخي والفيلولوجي في تدوين وتوثيق الإرث السينوي ووضع الشروح التاريخية حوله.

فنقد هايدغر لتاريخ المتافيزيقا أو الأنطولوجيا الكلاسيكية (منذ الفترة السقراطية إلى حين تمظهر مدرسة إدمند هسرل Edmund Husserl الفينولوجية)، يتركز إلى طرح فكري

(١٠) Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 24 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975), pp. 80-81.

(١١) أرجع إلى تحليل هايدغر لكيفية تأويل هيغل لمجمل الفكر الفلسفي الكلاسيكي من منطلق ديالكتيكي، بالأخص من خلال ماورد في كتاب هيغل حول صناعة المنطق *Wissenschaft der Logik* انظر،

Martin Heidegger, *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 255-272.

أساسي حول التأمل. مسألة الكينونة *Seinsfrage*، والذي يمرّ من منطلق تأويل تاريخ فلسفة ما بعد الطبيعة على أنّه تاريخ نسيان *Vergessenheit* لمسألة الوجود وللتساؤل الأساسي حول الكينونة. وتربط هذه القراءة النقدية المعمّقة لتاريخ الفلسفة برمته بالهواجس الفكرية والمعرفية والوجودية التي تتفاعل مع تطوّرات العلوم الحديثة وتُظهر ماهية التكنولوجيا بأشكالها المعاصرة.

يبتعد الاهتمام بهذه المسائل الأنطولوجية والمعرفية في قراءة تاريخ الفلسفة، ومن منظور دراسة الإرث السينويّ تحديداً، عن المنهجيات الأكاديمية المدرسية في الاجتهاد لوضع الشروح وضبط النصوص وتصنيف التحقيق النقديّ لها. ومثل هذا الجهد يستند إلى التحليل الدقيق للمخطوطات، والبحث حول وضع شجرة ترابطها النصّيّ الجينيولوجيّ *genealogical* (ما يُعرف بتسميته التقنية: *stemma codicum*) وسلسلة تناسخها عبر العصور. ويرتبط هذا العمل الدراسي بمنهجيات التأريخ أو التحليل الفيلولوجيّ، التي تساهم في وضع العمل الفلسفيّ في إطاره الفكريّ الأكثر قرباً لأصالته المعرفية، من باب الحرص على الأمانة التاريخية، وصون المناهج التي يمكن أن تساهم في إسنادها. وعلى الرغم من كون مثل هذه الدراسات الأكاديمية شديدة الأهمية في منحها التدويني (الأرشيفيّ *archival*)، وفي تسهيل فهم التفاعلات الداخلية والتاريخية في تكوين الفكر الفلسفيّ، وتوضيح شبكة دلالته الباطنة، والوصول إليها من دون تعسف معرفي، إلا أنّها تتعاطى مع النظم الفلسفية التاريخية من منطلق يفصلها عن التطوّرات الفكرية الحديثة والمعاصرة، ويُقدّمها في إطار زمنيّ لا يحاكي الحاضر، ولا يتفاعل مع الممكنات المعرفية التي يمكن أن تفتّح مستقبلاً، من خلال آفاق إعادة تأويل القضايا والمسائل الفكرية التاريخية، من منظور حيويّ فاعل ونشط، يستمدّ عناصره المعرفية والمنهجية والفكرية من خلال التفاعل النقديّ والجدليّ مع تطوّرات العلوم والتقنيات، وما لهذه من تأثيرات على المسائل التي تعالجها الأنطولوجيا والإبستمولوجيا.

إذاً، تختلف قراءة تاريخ الفلسفة من منطلق فلسفيّ صاف عن دراسة هذا التاريخ من منظور تاريخيّ ونصّيّ محض. ويجب الاعتماد على عدّة مناهج في البحث، في هذا الإطار، للحصول على فهم معمّق للمسائل والقضايا الأساسية التي يعالجها النصّ الفلسفيّ.

ويساهم التفاعل النقديّ مع الإرث السينويّ الأنطولوجيّ، من منطلق تأويل هايدغر لتاريخ المتأفيريقيّ، في رفع السينوية من التأطير التاريخيّ المحض لها، والذي يتعاطى مع

ممكنتها الفكرية كموضوعات تدوينية أرشيفية، وكتراث قديم لا يمكن أن يتفاعل مع قضايا فكرية معاصرة، وليس من منظور السعي إلى استعادة ممكناته كفكر حي في العديد من عناصره المعرفية والأنطولوجية.

لنا هنا مقارنة للإراث السينوي من خلال التأمل بمسألة الوجود والتفاعل النقدي مع فكر هايدغر الفينولوجي والمتصادم فكرياً مع التحديات المعرفية والوجودية النابعة من تاريخ تطور العلوم الحديثة ومظهرات ماهية التكنولوجيا المعاصرة.

إذاً، لننظر هنا، وفي هذا السياق، إلى لمحات تدل على بعض حيثيات فكر هايدغر قبل أن نتعاطى مع بعض العناصر الأنطولوجية الأساسية في فكر الشيخ الرئيس.

فكر هايدغر الأنطولوجي

تطور فكر هايدغر الفلسفي من خلال الاستجابة التجاوزية والنقدية الفاعلة للتركيبات الحركية الداخلية لنظم الفينولوجيا المعرفية، كما وضعت في أسسها الأولى من قبل هوسرل. كما أن هايدغر استجاب في تطلعاته الفكرية للتأمل في مفاهيم تتخطى إطار الكانطية المحدثة Neo-Kantism، والتي كانت مسيطرة على العديد من أقسام الفلسفة في الجامعات الألمانية في بدايات القرن العشرين. وقد جاء تفتح فكر هايدغر الأنطولوجي كتعبير عن علاقات جدلية عميقة تداخلت بتطورات الفكر الفلسفي، من خلال تعاطيه التأويلي المعمق مع كتابات هيغل وكيركيغارد Kierkegaard ونيتشه.

وقد تطورت فلسفة هايدغر، في مراحلها التأسيسية، عبر التأويل النقدي لتاريخ الأنطولوجيا الكلاسيكية وعبر محاولة استعادة العناصر الفلسفية، في طور نشوئها، والتدليل على مصادر الحكمة فيها في الفترة السابقة لفكر سقراط وأفلاطون، عند أمثال هيراقليطس Heraclitus وبارمينيدس Parmenides.

يزعم هايدغر بأن تاريخ المتافيزيقا هو تاريخ نسيان لمسألة الكينونة أو الوجود، وأن هذا التاريخ المتافيزيقي مرّ، في سياق حركته التاريخية، بأطوار انحدرية تدل على انحطاط الفكر كلما ابتعد زمنياً وتاريخياً عن مصادره الأصلية. فلذلك، يشير هايدغر إلى عصرنا على أنه الطور الأكثر ظلاماً في ليل العالم الحالك الطويل.

يذكر هايدغر بأن مجمل النظم المتافيزيقية التأسيسية في تاريخ الفلسفة حولت الكينونة إلى

مفهوم مغاير لما هي عليه بذاتها، وذلك عبر اختزال الوجود إلى معطيات مفهومية ومعرفية لا تلامس حقيقته الذاتية وإتيته ipseity. ويبرز تاريخ نسيان الكينونة من خلال عدم التمييز الفاعل بين الوجود والموجودات، بين الكينونة والكائنات وبين الموجودية والماهية.

فمثلاً، يشير هايدغر في تحليلاته للمحاورات الأفلاطونية ومنها السفسطائي وطيماوس وفيدون (Sophist, Timaeus, Phaedo) إلى أن أفلاطون اختزل الوجود، أو الكينونة، إلى مرتبة الفكرة أو العلم *idea*، وما لهذه من ترابط بالكلّيات والسكون والمثل والصورة *eidōs*، ومن انفصال بذلك عن دوائر الصيرورة والحركة. أو أن أرسطوطاليس، في إطار الثيولوجيا والمتافيزيقا، حول الوجود، من حيث هو وجود، إلى *ousia*، أو ما درج السكولاستيون بعد أرسطوطاليس على ترجمته بالمصطلح اللاتيني "*substantia*"، أي الجوهر في اللغة الفلسفية الموضوعية بالعربية - ولهذا القول ترابط جذري بمفهوم الماهية *essentia/quidditas*، أو بالفعل *actus/actualitas*. وهنا يشير هايدغر إلى تواصل فكر ابن سينا مع الفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى والتأثيرات المفهومية على تفكير ديكارت في تحويل الوجود إلى مضامين، الأول *res cogitans*، أي «شيء ذهني»، والثاني *res extensa*، أي «شيء متحيّز فضائياً»، وخارج عن الوجود الذهني. وكذلك في القول، حسب كانت، بأن «الوجود ليس له واقع فعلي كونه، فقط، رابط منطقي [copula] في القضايا الحملية»^(١٢). واختزل الوجود عند هيغل إلى فكرة عامة أو مفهوم *Begriff*، وتحوّل إلى مجرد صيرورة للماهية. أما فيما يتعلق بنيتشه، فالوجود هو ما أسماه إرادة القوة *Der Wille zur Macht*.

هايدغر و الفئولوجيا

يتمحور الوجود في المدرسة الظاهراتية (الفئولوجيا)، حسب تعاليم هُسرل، حول تحليل الأنا الترنسندنتالية *Transcendental ego* وعلاقتها بالعالم المعيش، وبالأفق الذي يستلزم الضرورة الإسباقية لتموضع الأنا بشكل قبلي *a priori*، بحيث لا يمكن للتجربة أن تحصل بشكل سابق عليها. فهي تشار إليه في الفكر الأوروبي بالتعبير *Subjektivität/subiectum* *ego*؛ أو عند الإغريق باللفظ *hupokeimenon*؛ أو عند هايدغر بقوله *Grund*. ويمكن أن نشير

(١٢) ارجع إلى تأويل هايدغر لأطروحة كانت حول الوجود كما وردت عند هذا الأخير في مصنفه الضخم، Kant, Kritik der reinen Vernunft (Critique of Pure Reason), A598-B626، انظر،

Martin Heidegger, Wegmarken, Gesamtausgabe 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 273-307.

إلى هذا المفهوم في العربية على أنه أرضية ذات طابع ضروري، بحيث لا يمكن أن نتبحر في أي تجربة، أو أي تأمل، إلا من خلال وضعها *positum* كبداية للتحليل. ولقد وضعت مصنفات عديدة حول مثل هذه الطروحات، بالاستناد إلى مجموعة كبيرة من محاضرات هايدغر في الفترة الممتدة من العشرينات حتى توليه منصباً رفيعاً في جامعة فرايبورغ Freiburg، كرئيس لها Rector من العام ١٩٣٣ إلى ١٩٣٤.

يمكننا القول، حسب ما يورد هايدغر، وبشكل أولي، إن الظاهراتية في جوهرها تنهج نحو السماح لما يُظهر نفسه بأن يرى من ذاته حسبما تتجلى هذه الذات من ذاتيتها، أي كما يقول هايدغر في إشارة إلى الإغريق، في الباب السابع من كتابه 'الكيونة والزمن *Sein und Zeit*'، بأن منهج الفئمنولوجيا هو، أن نجعل ما يرى يتبدى حسبما يتجلى بذاته من ذاته، أو كما أشار إلى ذلك قدماء الحكماء من الإغريق بالقول: *apophainesthai ta phainomena*؛ أو حسب شعار هيرل الفئمنولوجي: دعوة للتوجه [أو العود] إلى الأشياء عينها، *Zu den Sachen selbst/to the things themselves*.

تسعى الظاهراتية إلى جعل الأشياء تتبدى وتكشف حسبما هي عليه بذاتها، تتمظهر وتتجلى في ذاتها ومن ذاتها، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا الكشف وهذا التجلي وهذا التمظهر يحصل من خلال الظواهر التي تفتح على الذات الناطرة إليها^(١٣). أي أن الإنسان في موجوديته ككائن، ومن حيث وجوده الدنيوي في هذا العالم، ومن داخلية حالته الدنيوية هذه فقط *innerweltlich*، هو الذي يعطي المعنى للوجود والكيونة.

قد يعترض البعض أحياناً بالقول إن فكر هايدغر غير فئمنولوجي، وإنه من المفضل النظر إليه من منطلق كونه فلسفة وجودية *existentialist*. ربما نتج مثل هذا الفهم النقدي لفكر هايدغر من خلال التأويلات التي تأثرت بشكل مباشر، أو موارد، بفكر سارتر *Jean-Paul Sartre*، ومقارنته الفلسفية الخاصة لمدرسة هايدغر الأنطولوجية. ولكن هايدغر نفسه وصف فكره الأنطولوجي بأنه فئمنولوجي، كما ورد ذلك بوضوح في الباب الرابع، وكذلك في الباب السابع من كتابه الكيونة والزمن، حيث إنه رفض تسمية فكره فلسفة وجود *Existenzphilosophie*. وقد رد هايدغر أيضاً في هذا السياق، في رسالته حول مسألة الأنسنة *Brief über den Humanismus*، على التأويل الوجودي لفلسفته كما ورد في كتاب لسارتر

(١٣) انظر،

Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953), §7, Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1943), pp. 11-16

حول الفلسفة الوجودية *L'existentialisme est un humanisme*. لذلك لا نستطيع أن نخرج فكر هايدغر تمامًا، وبشكل كامل، عن دائرة الظاهراتية، على الأقل في الفترة التأسيسية لفلسفته^(١٤).

وقد أشار هايدغر إلى أن الأنطولوجيا تستلزم الفينولوجيا في معالجتها لمسألة الوجود، والتي لا بد وأن تمرّ عبر التحليل الوجودي للكائن الذي يتساءل حول موجوديته، ويتأمل بكيونته، من خلال التبخر بمسألة الوجود والكينونة عامة^(١٥)؛ وهذا ما يصفه هايدغر بالعبارة: *existentielle Analytik des Daseins*. والتحليل الفينولوجي يركز هنا على ما يشير إليه هايدغر باللفظة الشهيرة في كتاباته ومحاضراته: *Da-Sein* - وقد كان لهذه الكلمة (ذرايين) دلالات خاصة في فكر كانط وهيجل، من حيث إنها تشير إلى الوجود عامة باللغة الألمانية *Existenz*، بينما في الاستخدام المحدد لها في فكر هايدغر، فإنها تشير إلى الوجود هنا *être-là*^(١٦)، أي الكينونة هاهنا للكائن الذين يتأمل بوجوده ويطرح التساؤلات حول كينونه. وهذا المفهوم للوجود الإنساني يختلف عن ما يُسمّى بلغة المتأفريقا الكلاسيكية (التي ينقدها هايدغر)، «الذات الإنسانية *subiectum*، أو أنا الحيوان الناطق *ego*» - أي أن *Da-Sein* حالة كينونية تدلّ على ما تسميه المتأفريقا الإنسان، ولكن من حيث هو مفتوح في المعيش الديني على التأمل بوجوده وبكينونه. ويستلزم البعد الظاهراتي في فكر هايدغر التأمل بمسألة الكينونة من خلال التحليل الوجودي للكائن الذي يتساءل حول كينونه ووجوده، من ضمن كونه *Da-Sein*.

إن قولنا *Da-Sein*، «الوجود هنا، الكينونة هناك»، يدلّ على وجود الكائن في هذا العالم أو كينونة الموجود في هذه الدنيا، أي الحالة التي يشير إليها هايدغر بالقول، «الوجود في العالم، الكينونة في هذه الدنيا *In-der-Welt-sein*»، والتي تشير إلى وحدة بنيوية غير منقسمة على الرغم من تعدّد تعيّناتها. وتحليل مسألة الكينونة، من خلال النظر إلى كيفية ظهور التساؤل حول الوجود عند الكائن الإنساني الذي يتأمل بموجوديته *beingness*، يربط مع

(١٤) انظر،

Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris: Nagel, 1946), pp. 17-21. Martin Heidegger, 'Brief über den Humanismus', in *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), pp. 145-194.

(١٥) انظر،

Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953), pp. 35-38.

(١٦) ورد هذا التأويل لمصطلح *Da-Sein* في،

Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Vol. 4: *Le chemin de Heidegger* (Paris: Minuit, 1985), pp. 113-115.

النظر في الوجوديات existentials، بدلاً من المقولات categories، أي بتحليل ظواهر مثل القلق الوجودي، الغيابة الكينوني، الضيق المعيش، الضجر، التحسس بالعدم في خضم الوجود وبين الموجودات، وفي وسط العلاقات التي تربطنا بها (وهي بمجملها أدائية، بحسب هايدغر). تُضاف إلى تلك الظواهر حالات أخرى تتمظهر وتكشف من واقع أن وجود الكائن في هذه الدنيا أن في حميمته وحقيقته، أي كون الكينونة بعينها حركة وجودية نحو الفناء Sein-zum-Tode/being-towards-death؛ الوجود في هذه الدنيا أن إلى أن يأتي اليقين، أي الموت!

أصالة الكينونة تبدى في عدم اضطهاد الوجود لذاته من خلال اتباع إرادة الآخر والغير، أو ما يصفه هايدغر بالناس عامة، أو ما يشير إليه بالقول، «هم! Das Man/eux/... them» وحالة الإنسانية في تفكرها بالكينونة من خلال تأمل الكائن الموجود بوجوده - دزايين Da-Sein - مستلزمة في كل معالجة لمسألة الوجود، ولا يمكن تخطيها في التفكير الأنطولوجي الوجودي.

لذا، فإن تحليل الدزايين من منطلق كينوني وجودي هو بالضرورة مفترض مقدّم في الاستحصال على أية تجربة أو تأمل في مسألة الوجود، ومعنى ومكان حقيقة الكينونة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن معنى وجود الدزايين هو الزمنية Zeitlichkeit^(١٧).

يركز التحليل للوجود على الكائن الذي يتأمل بالكينونة وبوجوديته في هذا العالم، أي في الحالة الوجودية عند الدزايين، والتي تشير إلى حقائقية المعيش الديني اليومي في العالم Lebenswelt، وهذه تراوح، في حقيقتها الوجودية، بين الفتح والاحتجاب، بين الكشف والاستبطان.

تتجلى الكينونة من خلال الظواهر الدينيّة innerweltlich التي تتفاعل مع موجودية الكائن الذي يتأمل بوجوده في صميم هذا العالم المعيش، أي المضى الذي هو مستقبل وجودية وكون هذا الكائن المنفتح في صميم كينونته إلى الفناء. ويأتي التبخر بمسألة الكينونة من منطلق كون الزمن القادم مبتلى حتماً بالفناء الديني اليقيني. فالحقيقة الوجودية العينية تختلف عن وقائع العلوم الوضعية بكونها تكشفاً في الفتح، يعاود الاحتجاب بعد التجلي، وينزع نحو الاستبطان والانسحاب بعد التمثه والبدّي، كما زعم هايدغر في تفكره بما

(١٧) معنى الزمنية هنا، temporality/Zeitlichkeit، وليس temporality/Temporalität. انظر،

Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953), p. 17.

سمّاه الإغريق *alêtheia/veritas*. إنَّ الحقَّ تفتَّح لما هو في أصلاته غائبٌ أو غيبي *Unheimlich/uncanny* - فهو تكشفٌ للغيب يُعاود الاحتجاب بعد التجلي. وهنا يدلُّ هايدغر على ما يسمّيه: *Ereignis* - أو ما يمكن أن نطلق عليه تسمية «الواقعة»، أو الحدث الاستحواذي *event of appropriation* - والذي يشير إلى انفتاح تنويري *Lichtung/Offenheit* - وهو تجلٍ حضوري *Parousia/Anwesenung* لما هو في أصلاته غيبيٌ احتجابي. فتكون حقيقة الوجود مراوحةً بين الكشف *Unverborgenheit* والحجب *Verborgenheit* - بين الظاهر والباطن.

ماهية التكنولوجيا!

تفاعل فكر هايدغر الأنطولوجي وتجارب، بشكل جدلي، ونقدي مع تطوّرات العلوم الحديثة وتفتّح ماهية التكنولوجيا بأشكالها وتقنياتها المعاصرة، وما لهذه من تأثير في الهواجس الوجودية.

فهايدغر يزعم بأنَّ تفتّح ماهية التكنولوجيا يتمظهر من خلال تأطير يحمل الوجود والموجودات على أنها طاقاتٌ كامنةٌ يستحوذ عليها من قبل الفكر العلمي التقني، فتحوّل إلى مصادر طاقة في سياق وجودي استملاكي يتحكم بمصير كينونة الكائنات، في شكل أدواتي وآلي يُعرّفه هايدغر بالمصطلح *Gestell*، أو التأطير الاستحواذي *enframing*. وهذه الظاهرة تدلّل، في مصادرها المعرفية القديمة الأولى، على فهم مناهج الوصول إلى حقيقة الأشياء عبر كشفها التقني، أي، كما أشار إلى ذلك الإغريق عبر القول، *tekhné* - وإلى ما يحمله هذا المنطق من تواصل مع المفهوم العملائي الذي يشار إليه بلفظة *praxis* - والذي يتواجه ويتقابل أيضاً مع المفهوم المرتبط بالكشف الحقائقّي، ذو النفع الشعري، عبر القول، *poiêsis*. والمصطلحات القديمة هذه أشارت إلى صناعة ما تساهم في إبراز حقائق الأشياء، سواءً من خلال الإنتاج التقني أو الفعل العملي أو النظم الشعري.

يُقرّ هايدغر بأنّه لا زال لا يستطيع إلّا أن يستخدم لغة المتافيزيقا حتّى من ضمن مساعيه الفكرية المجاهدة إلى تحطّيتها. وفي المراحل اللاحقة في أطوار فلسفته، ومن خلال المنعطفات الجديدة التي برزت نتيجة لتفكره بماهية التكنولوجيا، نراه يتعد عن التحديد الوجودي لما أسماه *Da-Sein*، وأصبح يتكلّم بالواقعة *Ereignis* أو الحدث الاستحواذي^(١٨)، وبعد ذلك

(١٨) انظر،

Martin Heidegger, 'Die Technik und die Kehre', in *Opuscula* (Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1962),

أصبح يستند إلى البعد الشعري. كما لو كان هنالك شعر ما *Dichten* يتفتح فيه السؤال الأنطولوجي^(١٩). والبعض يرى في ذلك دلالة على تولد نزعة تصوّفية شرقية عرفانية *mystical* في فكر هايدغر بعد المرحلة التي توصف بالالتفاف *Die Kehre*.

الاستحواذ الاستملاكي للوجود من قبل تفتح ماهية التكنولوجيا، خارج عن إطار السيطرة الإنسانية المباشرة على مصيرها الوجودي. ولكن مع اشتداد الخطر، تظهر علامات الخلاص من بواطن الفكر. وعلى سبيل المثال، يذكر هايدغر بأن ماهية التكنولوجيا، والتي تظهر بشكلها المعاصر من خلال الطاقة الذرية وقدرتها التدميرية، قد ظهرت أسسها المعرفية مع فكر أرسطوطاليس. يشير هايدغر، في هذا المقام، إلى أن الفكر الأرسطي، الذي طبع تاريخ فلسفة ما بعد الطبيعة، لا يدرك ماهيات الأشياء *das Wesen des Dinges* إلا من خلال دراسة الجواهر، أي في سياق التركيز على ما سماه الإغريق *ousia*، أو ما ترجم إلى اللاتينية بالقول *substantia*. ومن هنا، يصف هايدغر متافيزيقا أرسطوطاليس بأنها *ousiol-ogy*، أي فلسفة جواهرية. وعدم القدرة على تقبل تفتح ماهية الأشياء بذاتها كما هي بذاتها، نتيجة تسلط التفكير بالجواهر، قد يجعل الفناء الذري إمكانية واردة الحصول، وقاضية بذلك على إمكانات البقاء للكائنات الحية ما بين الأرض والسماء^(٢٠). يتلازم هذا التصور مع نظرة هايدغر إلى الوجود من منطلق ما يسميه الرباعية *das Geviert*^(٢١). والتي تشير بها إلى الترابط الحدودي غير المنقسم بين أربعة أوجه للكينونة، يتم استجماع تبدلاتها من خلال أصالة تظهر ماهيات الأشياء، وهي: الألوهيات *divinities/Göttlichen*، السماء *heavens/Himmel*، الأرض *earth/Erde*، والكائنات الفانية *mortals/Sterblichen*.

إذا، يتلازم نقد تاريخ فلسفة ما بعد الطبيعة مع نقد التماثل التقني المعاصر لماهية التكنولوجيا والتي ترافق نسيان الكينونة. فنسيان مسألة الوجود والكينونة يواكب تفتح آفاق

pp. 5-36.

(١٩) يمكن الإشارة، في هذا المقام، إلى بعض أشعار فريدريك هولدرلين *Friedrich Hölderlin*، أو راينر ماريا ريلكه *Rainer Maria Rilke*، والتي استولت على فكر هايدغر من خلال تأويله الأنطولوجي لها في العديد من أعماله.

(٢٠) انظر،

Martin Heidegger, 'Das Ding', in *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe 7 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), pp. 168-172.

(٢١) التربع هنا يشير، ربما، إلى محاولة استرجاع تأويلي وتجديدي لرؤية كلاسيكية حول الوجود تدل على الأركان الأربعة أو رباعيات الطابع والرطوبة والفصول... ولعل مثل هذا الفهم يُغني منه تفعيل نظرة أنطولوجية جديدة إلى الكينونة تختلف عن البعد اللاهوتي في التثليث، أو حتى عن الافاق التولوجي في التوحيد. انظر،

Martin Heidegger, 'Bauen Wohnen Denken', in *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1954), pp. 145-162.

التقنية والنشاط الصناعي الذي يمرّ عبر تطوّرات الآلة، ويصبح نموذج المعرفة والواسطة التي تسمح بفهم العناصر الطبيعية والكشف عن حقائقها الباطنة وقوتها الطاقية الكامنة. وقد تجلّت هذه النزعة التكنولوجية في صميم تاريخ الفكر الفلسفي من خلال الفهم الصناعي للمتافيزيقا، والذي يُظهر الكينونة والوجود على أنّهما نتاج فعل تكويني صناعي، حيث يمرّ تحقيق الموجودات الطبيعية عبر الفعل، أو ما يسمّيه الإغريق *energeai*، أو ما عُرف باللغة اللاتينية بـ '*actus*'، والتي تلازم متافيزيقا التصنيع *metaphysics of production*. بما لهذه من أبعاد عميقة في نظريات وفرضيات وطروحات الثيولوجيا، وتأمّلها بماهية الخلق والحدوث *creation* وجوهرهما.

الأنطولوجيا السينوّة

بعد النظرات التلميحية إلى بعض آراء هايدغر حول الأنطولوجيا التي عرضناها أعلاه، نعود مجدّداً إلى فكرة نقد فلسفة ما بعد الطبيعة في إطارها الكلاسيكي، والتي طاولت كذلك، من ضمن أفقها التاريخي، إرث ابن سينا الأنطولوجي.

قبل أن ننظر إلى العناصر الفاعلة في الفكر السينوّي، والتي يمكن أن نعالجها في إطار الهواجس الوجودية والأنطولوجية والمعرفية المعاصرة، ومن منطلق فكر هايدغر تحديداً، وجبت الإشارة، هاهنا، إلى أنّ العديد من نظريات الشيخ الرئيس لا يمكن رفعها من إطارها التاريخي المحض في سياق تطوّر الفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية، وما كان له من علاقات معرفية وثيقة وجدلية ونقدية بمقولات مدارس العرفان والكلام في الحقبة الكلاسيكية، بالإضافة إلى علوم عصره الوضعية.

لا نستطيع النظر إلى أنطولوجيا ابن سينا مع الإبقاء على عناصرها الكرمولوجية الكونية، لأنّ هذه مترابطة بعلوم عصره الأسطورية ونومية وتأويلات الحكماء لها من خلال نظريات الأفلاطونية المحدثة، وتفاعلها مع المدرسة المشائية في القول بالصدور والفيض وترتيبات انبساط النور الوجودي عبر التأمل بالعلية والسببية، أو النظر إلى الكون من منطلق الفصل بين فلك ما دون القمر وأفلاك ما فوق القمر، وتصنيفات موجوداتها، والتكلم عن العقول المفارقة، أو عن الاتصال بالعقل الفعّال، وغير ذلك من النظريات الكلاسيكية والفرضيات القديمة التي تعارضت حتّى مع بعض العلوم التي واجهت عصرها، كما ورد، مثلاً، في دراسات أبي ريحان البيروني، أو الحسن ابن الهيثم، والشكوك التي صدرت عنهما حول

صاحب كتاب المجسطي لبطليموس (بطلاميوس، Ptolemy)، أو حول نظريات الطبيعيات Physics عند أرسطوطاليس^(٢٢).

مثل هذه المسائل يُعالجها البحث التاريخي في إطار الدراسات المقارنة التي تنظر إلى السينوية من منطلق علاقتها بالفكر الإغريقي، أو بمحيطها المعرفي في الحضارة الإسلامية وامتدادات بعض مفاهيمه الأساسية إلى تاريخ الفكر الأوروبي في القرون الوسطى وفي عصر النهضة.

أودّ، إذًا، أن أنظر إلى بعض المكونات الأنطولوجية الصافية في فكر ابن سينا بعيدًا عن تبعاتها الكزملوجية.

يتمحور الموضوع هنا حول النظر في مسألة الوجود من ضمن أفق فلسفة ما بعد الطبيعة في إطارها السينوي. فمفهوم الوجود عند ابن سينا يتخطى إطار المتافيزيقا الأرسطية – وهنا يبدأ الاختلاف في عملية تأويل الإرث السينوي عن ما يتقدم به هايدغر في قراءته للمدرسة السكولاستية واستنادها إلى المدرسة السينوية – كون ابن سينا لا يختزل الوجود أو الكينونة إلى مرتبة الجوهر، كما أنه في تفكيره في واجب الوجود بذاته يشير بأن لا ماهية له. وإن تكلمنا عن ماهية واجب الوجود بذاته قلنا إنها الوجود فقط. فالجمع *connectio* يحصل بين الماهية والوجود عندما نتكلم عن الواجب بذاته، والتفريق *distinctio* بينهما مُستلزم في التفكير بالممكن بذاته والواجب بغيره. لذا يتعدى ابن سينا أفق الأنطولوجيا الأرسطية في تأويلها للوجود على أنه جوهر، أي *ousia* – أو ما يترجم إلى اللاتينية بالمصطلح *substantia* – وكذلك فإنّ الوجود عند الشيخ الرئيس (تحديدًا من باب القول واجب الوجود بذاته) لا تنطبق عليه المقولات العشر الأرسطية من كمّ وكيف ومضاف وأين ومتى ووضع وملكة وفعل وانفعال^(٢٣).

(٢٢) لقد عالجتُ بعض القضايا المتعلقة بالشكوك التي وضعها للمهندس البصري الحسن بن الهيثم حول أرسطوطاليس في سياق كتاب المناظر ورسائله في المكان، وذلك من خلال الأبحاث التالية،

Nader El-Bizri, 'In Defence of the Sovereignty of Philosophy: al-Baghdādī's Critique of Ibn al-Haytham's Geometrisation of Place', *Arabic Sciences and Philosophy* (Cambridge University Press), Vol. 17, Issue 1 (2007), pp. 57-80, 'A Philosophical Perspective on Alhazen's Optics', *Arabic Sciences and Philosophy* (Cambridge University Press), Vol. 15, Issue 2 (2005), pp. 189-218.

(٢٣) انظر، الإلهيات من كتاب الشفاء، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، تحقيق الأب جورج قنواني مع سعيد زايد (القاهرة: الهيئة العامة لكتاب المطابع الأميرية، ١٩٦٠)، الصفحات ٣٦ إلى ٣٩ و ٤٣ إلى ٤٧ و ٣٥٠ إلى ٣٥٥. الإلهيات من كتاب النجاة، نقحه وقدم له ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥)، الصفحات ٢٥٥ و ٢٦١ إلى ٢٦٥ و ٢٧٢ إلى ٢٧٥ و ٢٨٣ إلى ٢٨٥. الإشارات والنتيحات، المجلد الثالث، حققه وقدم له سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠)، الصفحة ٦٥. ويضاف إلى هذه المراجع مصادر أخرى من كتابات الشيخ الرئيس التي تطرقت إلى مثل هذه القضايا الفلسفية.

أَيَّةُ الوجود ipseity أجلى الأشياء حضوراً وكشفاً، ومفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهوراً ووضوحاً، وهويته أخصّ الخواصّ تعيّنًا، فالوجود متشخص بذاته ومتعين بنفسه. وهو لا يُعرّف بحدّ ولا برسم، فلا جنس له ولا نوع ولا فصل ولا عَرَض. إنّ شموله للموجودات ليس كشمول معنى الكلّي للجزئيات، وسيلانه في الكائنات يمرّ عبر انبساط الأنوار في الفيض والصدور، وما يترتب على ذلك من نفوذ حكمه على المعاني والاعتبارات، فله بذلك، أيضًا، تعيينات متعدّدة هي الوحدة غير منقسمة.

الوجود الحقّ الواجب لا ماهية له، فهو صريح الوجود، ولا أشدّ قوّة في وجوده منه. فهو حقيقة كلّ ذي حقّ، وهو واقعيّ عينيّ فعليّ في تحقّقه من خلال مصداق في خارج الذهن، فلا نتكلّم في هذا المجال حول إمكانية استحصال الوجود من دون موجود عينيّ أو متشخص^(٢٤).

ولكن، إذا كان من الحقّ القول بأنّ الموجوديّة توجب أن يكون لها مصداق في الخارج، فإنّ ذلك الفرد وصورته العينية الخارجة عن الذهن يبقى مغايرًا للوجود عينه لكون مثل هذا الكائن الموجود ممكنًا بذاته واجبًا بغيره، وهو في ذلك زوج تركيبيّ ذو ماهية متباينة عن كينونته، ولا قيام له إلّا من خلال قيام الوجود به قيامًا حقيقيًا. فالوجود الواجب الحقّ موجود بذاته، لا بغيره، وموجوديته المطلقة مغايرة للمفاهيم الذهنيّة والاعتباريّة كالشيئية والماهية.

ويجب الإشارة، في هذا الموضع، إلى أنّ الماهية تتّصف بالوجود، سواء أكان عينيًا أو عقليًا. فهي توجد من خلال الوجود الحقّي الذي يطرد عدم عنها، والعقل هو الذي يحلّل الموجود منطقيًا إلى ماهية ووجود، ويحكم بأصالة أحدهما على الآخر، أو اتّصافه به: إمّا (١) بحسب الخارج حيث الأصل هو للوجود، والماهية متّحدة به ومحمولة عليه؛ وإمّا (٢) بحسب الذهن وتكون الماهية متقدّمة على مفهوم الوجود من دون أن تجرّد من الاتّصاف بالكينونة.

تمرّ نظرة ابن سينا للوجود أيضًا عبر التفكير بالكائن الذي يتأمّل بكينونته وبوجوده عبر

(٢٤) قد تجدر الإشارة هنا إلى ما أورده الفكر الفرنسي إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas في معرض نقده لفكر هايدغر الأنطولوجي، وذلك من منطلق إمكانية التفكير بما يمكن وصفه على أنّه حالة شديدة الغموض تدلّل إلى وجود من دون موجود، كينونة من دون كائن *l'exister sans exsistant*. انظر،

Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991), 4^{ème} édition, pp. 24-30.

إثبات موجودية ذاته، كما ورد ذلك في كتاب النفس *De anima/Peripsukhês* من كتاب الشفاء (القسم الأول من الفن السادس من الطبيعيات - الفصل الأول من المقالة الأولى). في معرض إثبات النفس، وتحديددها من حيث هي نفس، وضع ابن سينا تجربة فكرية تقارب ما عُرف لاحقاً في كتابات ديكارت بالطرح، «أنا أفكر إذاً أنا موجود *cogito ergo sum*». ويُشار إلى طرح ابن سينا في هذا السياق تحت القياس البرهاني الذي يُسمى، «الإنسان المعلق في الفضاء»، وفيه يقول،

يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق كاملاً دفعة واحدة، لكنّ حواسّه حُجبت عن الإحساس بما يُحيط بها أو التلاقي ببعضها البعض، وتوهم أنه يهوي في الخلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء، صدماً يؤدي إلى إحساس ما، ثم يتأمل أنه يثبت وجود ذاته...

هذا الطرح الفكريّ *thought experiment* له أبعاداً أنطولوجية تؤكد أصالة الوجود بدلاً من أن يكون الدافع من ورائه الاستحصال على أسس معرفية يقينية ذات طابع إبستمولوجي كما كان الحال مع ديكارت وتأملاته حول الفلسفة الأولى *Meditationes de Prima Philosophiae*.

لنعاود مجدداً طرح السؤال الأنطولوجي هنا، ما الذي يمكن أن نقول عنه إن له وجوداً خاصاً لذاته؟

ليس ذلك الصورة *eidos* ولا الكلّيات، لأنها عبارة أيضاً عن محمولات *predicates*. فهل هو الوجود من حيث هو وجود *on hê on* أي، من دون القول بأن له ماهية؟ وإذا ما وردت منا الإشارة إلى ماهيته، قلنا عندها إنها الوجود فقط! أي بلا ما؟ ولا كيف؟

لقد كان للتباين بين الوجود والماهية بدايات غامضة في فكر أرسطوطاليس المتافيزيقي من خلال الاختلاف بين القول باليونانية القديمة، *tode ti (haecceitas)*^(٢٥)، أي هذا الموجود (الفرد) المتعين، والقول، *to ti ên einai*، أي ما الذي جعل الشيء ما هو عليه في شئيته، والذي يبحث من خلاله عن جوهر الشيء أو «ما هو؟» أي التساؤل حول ماهيته^(٢٦)،

(٢٥) ورد اللفظ اللاتيني *haecceitas* كترجمة للعبارة الأرسطية: *tode ti*. ويمكن ملاحظة التفراب اللفظي هاهنا مع القول: هذه أو هذا (أو ربما حتى مع اشتقاق مصطلح مثل هلئية إذا ما جاز استخدام مثل هذا التعبير الغريب باللغة العربية)؛ وذلك للإشارة إلى المعنى الترخي من عبارة أرسطوطاليس: *tode ti*. وقد وُضع هذا الاشتقاق اللاتيني للمصطلح *haecceitas* من قبل دونس سكوتس في *Ordinatio II*, d.3, p.1, q.2, n.48.

(٢٦) أحيل الباحث إلى التحقيق النقدي لنصّ أرسطوطاليس التأسيسي في المتافيزيقا، انظر، Aristotle, *Metaphysics*, ed. W. David Ross (Oxford: Oxford University Press, 1924), books VII, XI (Zeta, Theta).

['le fait/pour une chose d'être ce qu'on-a-dit qu'elle est'

'what it was for something to be the thing it is'].

ومثل هذه المفاهيم والألفاظ الأرسطية المبهمة تحولت إلى تفريق واضح وجلي في الفكر الأنطولوجي السينيوي بين الوجود والماهية، أو فيما ورد عن حكماء السكولاستية من بعده في الاختلاف بين *existentia* و *essentia*. حتى لو قلنا في هذا السياق بأصالة الماهية وأسبقيتها على الوجود، عندها نشير إلى الوجود المتعين المتلاصق مع موجودية الموجودات. ولكن، حينما أتكلّم عن الماهية، حتى ولو كان مثل هذا المنطق يتعلق بالتبحر الذهني أو الاعتباري في التساؤل حول «ما هو هذا الشيء أو ذلك؟»، والوصول من خلال هذا إلى عدّة حمليات تسمح لي بالتكلّم عليه، لا تزال مثل هذه الماهية المستحصل عليها في هذا السياق المنطقي متّصفة بالوجود.

إنّ تعيّن الأشياء ما هو إلّا تجلّ يتخطى حدود هذه الأشياء. فعينية الأشياء ليست هي فقط الحدّ الذي يحصل تحدّد هويّتها من خلال؛ بل هي بداية تفتحها وتكشفها للناظر إليها، كما هي تجلّي. بما هي عليه في ذاتها، ولكن مع كون هذا التجلّي يعود دائماً إلى الغياب. التجلّي يعشق الغير *l'altérité/autrui/otherness*، أي أنّه يفتح على ما هو مغاير له، بحيث إنه قد لا يمكن له أن يصبح مظهرًا أو تجلّيًا إلّا إذا احتجب وغاب، ليعاود عندها التفتح.

إذا تكلّمنا عمّا يحدّد الأشياء على أنّه سلب ونفي، نتكلّم عن حدود الأشياء على أنّها أيضًا تجلّ، أي تفاعل من خلال عودتها إلى دائرة كينونتها التي تمتدّ في أفق أبعد من ذلك الذي يحدّها.

عندما نتكلّم عن عينية الوجود، فإنّ كلّ تعيّن هو سلب أيضًا ونفي من خلال التحديد، من حيث إنّ الشيء الذي يُحدّد، يُفصل بذلك عن دائرة ما من دوائر الكينونة. وفي هذا إنكار لإمكان تعدّي هذا الشيء الحدّ الذي يحدّده.

إذًا، ما لا حدّ له ولا رسم له، هو غير متعيّن إلّا بكونه ذاته. تثبت الكينونة عندها بالقول إنّ هنالك وجودًا ما ذات طبيعة مبهمة، بدلًا من انعدام الموجودية، أي أن نقول فقط هنا، *il y a/there is/es gibt Sein* من دون أيّ تعليق إضافي. بل ربّما كان الصمت أولى، هنالك! هناك! ههنا! ... هو ...

ينحوّل الفكر الأنطولوجي هنا نحو التأمل بهذه الواقعة *Ereignis* التي يفتح فيها الوجود

بحقائقته، ويتجلى الفكر عندها كحمد وشكر^(٢٧) في خضم الضيق الوجودي والقلق الكينوني.

الوجود-الكينونة؟

التفكير بواجب الوجود بذاته يمكن أن يحصل عبر تأملات تبعد عن الفكر السببي أو العلاقات السببية، وعن القول بالصدور أو الفيض، من المسائل الكرمولوجية القديمة التي حوّلت الأنطولوجيا الكلاسيكية، من دون مداورة أو توسط معرفي، إلى نيولوجيا. أعتقد أن لهذا الأمر بعداً تاريخياً نصّياً، كون معالجة مسألة الوجود كجوهر *ousia*، من خلال الشروحات التي وضعت حول الإرث الأرسطي، مرّت موارد بالتعليقات على الكتاب المعروف بـ'الأنطولوجيا'، والذي نسب إلى أرسطوطاليس. ينحى هذا الشق من التفكير نحو التأمل بواجب الوجود بذاته من منطلق أنه كائن موجود لا يمكن إلا أن يوجد، وليس من حيث كونه وجود موجب لا يصلح القول فيما يخصه أكثر من ذلك أي وجود واجب... ومن دون أي تعليق إضافي! - بلا كيف؟ ولا لما؟ - وفي هذا المسار من التفكير في الوجود تفعيل لإمكانية الانتقال عندها من الفكر الأنطولوجي إلى المنطق الوضعي النيولوجي، أي بأن نتكلم عن المطلق، أي الصانع والبارئ والمبدع لهذا العالم. القول، واجب الوجود بذاته، يحمل إذاً معان متعددة، أحدها يدلّل بالعموم على الطبيعة المبهمة لما لا ماهية له. وكما تفضّل به سماحة الشيخ شفيق جرادى مشكوراً، في مداخلته القيمة حول هذا المقال، وفي الإشارة إلى المنعطفات الفكرية التي واكبت ما يرد في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية في هذا السياق،

عندما يُستخدم مصطلح الوجود، يُقصد به ظاهرة مغايرة للكينونة، أو ما يسمّى عالم الأمر، أو الذي له إبداع دفعي، بمعنى أنه وجد دفعة واحدة بدون تدرّج، وأن كلّ وجود له منحى تدرّجي هو كون، وهو بذلك ينتمي إلى إطار ما يسمّى الدنيا، أو بتعبير آخر، عالم الخلق. وكلّ ما له عالم الخلق صلة يسمّى عالم الكون، بخلاف عالم الأمر، الذي هو من مواصفات كلمة وجود أكثر.

تعبيراً على ذلك، وكما ذكرت أيضاً أعلاه (في الحانة الثالثة من هوامش هذا المقال)، فإن التأمل بمطالب الترجمة في فهم الاتجاهات الداخلية للفكر الأنطولوجي، ربّما قد يدفعنا،

(٢٧) يلحظ هايدغر هنا التشابه بين لفظي يفكر *Denken, think*، ويشكر *Danken, thank*، والتقارب اللغوي والمفهومي بينهما في الألمانية والإنكليزية.

أولاً، إلى ترجمة المصطلح الألماني *Sein* باللفظة كينونة في اللغة العربية. ولكن المغزى من كلمة وجود، بما لها من معان غنية في تاريخ فلسفة ما بعد الطبيعة ضمن الفكر الإسلامي، المكتوب في المقام الأول باللغة العربية، يجعلنا نتردد في استخدام لفظة كينونة فقط للدلالة على ما ينبغي من القول: *Sein*. لذلك وجب عدم حصر استخدام مصطلح الوجود لترجمة اللفظة *existence/exister*، وذلك لجواز تطابقه أيضاً مع القول: *being/être*. وما يُصطلح على تسميته وجود، استخدم في إطار الإرث الفلسفي المكتوب بالعربية للدلالة بشكل واف واضح وصريح على ما يراد به من هذا القول في سياق المباحث الأنطولوجية. ومصطلح الوجود له كذلك دلالات متافيزيقية وجودية هامة لما يبرزه من ترابط في الاشتقاق مع الوجد، أي العشق، ومع الوجدان - أو ما يمكن أيضاً الدلالة عليه في هذا المقام الفلسفي بالعبارة: *L'amour ontologique* - ومثل هذه الظاهرة اللغوية الاشتقاقية تشابك معرفياً مع ما أسماه الإغريق *agape*، وما لهذا المفهوم من تفاعلات مع الوجد الوجودي وحميمية الوجدان، من حيث هو عشق محبة. وربما لهذا القول علاقة أوثق مع الوجود أو الحدوث من خلال الوجد التكويني، أكثر مما أشار إليه قدماء اليونان أيضاً باللفظة *erôs*، وما لهذه من تبعات نفسية وجسدية دنيئة في تحصيل التوليد.

إذاً، قد يكون مثل هذا التردد، الذي أبرزته هنا، في وضع الترجمات حول مصطلحات الوجود والكينونة، ناجماً، ربما، عن عدم توفر سبل وافية، حتى الآن، للتفكير بالذي يصبح سؤالاً أساسياً - أي مسألة الوجود والكينونة - كونها دائماً تنسحب من تمكّن الذهن بالتكلم عنها. فهي في انسحابها من إمكانية الإحاطة بها، من خلال الفكر، تطرح نفسها بشكل ديمومي كسؤال؛ فتعطي للفكر وجهة دائمة، من حيث إنه يتجه بشكل انجذابيّ إلى ما يغيب ويحتجب وينسحب من دوائر الظهور والكشف والحضور.

العودة إلى الفكر الأنطولوجي؟

بعد الذي استعرضناه في هذا المقال، يمكن القول بأن فكر هايدغر قد يفتح بعض المجالات الجديدة للتفكير بقضايا الألوهية، عبر السعي للتفكيك النقدي لتاريخ المتافيزيقا وعلاقتها الوثيقة بالثيولوجيا. وهذا لكونه [أي هايدغر] يتصور بأن فهمنا للألوهية لم يحصل بعد، كوننا في حالة انحدار كبير على المستوى الأنطولوجي والتأملي والفكري، والذي يواكب، في ضعفه، اشتداد إمكانات القدرات التقنية وقواها الفاعلة، من خلال تمظهر ماهية التكنولوجيا، وتأطيرها لفهم الوجود وتملك الموجودات.

أشار هايدغر في مقابلة شهيرة أجرتها معه مجلة *در شيفل* (*Der Spiegel*)^(٢٨) بشكل غامض ومبهم إلى أن فقط إله يمكن أن يُخلصنا (قال إله، ولم يقل الله): *Nur noch ein Gott kann uns retten / only a God can save us*

ذكر هايدغر بأن هنالك خلاصاً ما يمكن أن ينتظر، ولكن ليس بمعناه الأخروي. لكن لماذا نحن بحاجة إلى أي خلاص؟ هل الخطر يظهر مع تسلط الوجهة الكمية التقنية الآلية في تأطير إنسانية الإنسان، وفي كيفية فهم الوجود والوجودات بأكملها؟ وهل في ذلك دلالات مستبطنة إلى كون التفكير بقاء الإنسان الديني متداخل مع استعادة للتأمل بالالوهية في ظل التكنولوجيا المعاصرة، وارتباطها الجدلي بمصير الحياة، وبتقارب فكرة الحفاظ على الأرض مع الأمل بالخلاص؟

يُبرز هايدغر هنا تأمله بهذا الهاجس الوجودي المعاصر من خلال نظره العامة إلى عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، في وسط الحرب الباردة. نراه هنا يشير إلى الضيق الوجودي في ظلام هذا العالم الحالك الطويل. نجد ذلك الفيلسوف الألماني يتفكر بموطنه المقطع الأوصال في خضم صراع الأمم الكبير؛ نراه كذلك يدلّ، بالمداورة والمواربة، إلى الأزمة الفردية الشخصية التي ألمت به بعد الحرب، وذلك نتيجة لعلاقته الشكلية بالنظام النازي في بدايات الثلاثينات من القرن العشرين، إبان توليه منصبه الأكاديمي الرفيع في جامعة فرايبورغ - ولا زالت هذه المسألة السياسية، المبهمة والمعقدة، تتسبب بهجمات ناقدة وقاسية (أو في بعض الأحيان حتى حاكمة) تجاه فكر هايدغر الفلسفي؛ وفيها كذلك تطاول عنيف على شخصه كفر ديمقراطي ومفكر^(٢٩).

لقد تلازمت نظرة هايدغر إلى الهواجس الوجودية المعاصرة مع مظهر فعلي وواقعي لقدرات وطاقات تدميرية ونووية هائلة، وأزمات بيئية عديدة، لم يكن لها إمكانات المتظاهر لولا تكشف ماهية التقنية من خلال التغييب التاريخي لمسألة الكينونة والوجود عن الفكر والتأمل وهجرها *Seinsverlassenheit*. نراه كذلك يقول بأننا لازلنا عالقين في واقعنا المعيش بتمظهرات المتافيزيقا من خلال التكنولوجيا، على الرغم من أننا وصلنا، الآن، إلى آخر

(٢٨) المقابلة أجريت مع هايدغر في ٢٣ أيلول (سبتمبر) من العام ١٩٦٦، ونم نشرها في ٣١ أيار (مايو) من العام ١٩٧٦ [أي، بعد وفاته، في تاريخ ٢٦ أيار (مايو) ١٩٧٦]. انظر،

Martin Heidegger, 'Nur noch ein Gott kann uns retten', *Der Spiegel*, 31st May 1976, pp. 193-219.

(٢٩) انظر في هذا السياق، إلى ما ورد منذ فترة قريبة، في الكتاب التالي، Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* (Paris: Albin Michel, 2005).

إمكانيات هذه الحالة المتأفيريّة، لأنّ الوجود، في مثل هذا الضيق، سيحتّم علينا أن نطرح السؤال الأساسي في التأمل الفكريّ حول كينونتنا ووجودنا من باب طلب الخلاص.

كان لفلسفة هايدغر ترابط حميميّ مع فكرة الأرض، ومع ما لهذه من علاقة تفاعليّة مع مفهوم الأمة، أو القوم Volk، الذين يستوطنوها عبر مرور الأجيال، حيث أفق تواصلها يساهم في تأسيس الحسّ الوجداني الجماعيّ والوعي التاريخي القوميّ. ولكنّ مثل هذه الرؤية لا ترتبط بفكرة العصبيّة الاجتماعيّة من المنطلق العنصريّ، كما درج ساسة الألمان على التكلّم به، منذ بدايات الثلاثينات وإلى نهاية الحرب في الأربعينات، من خلال المصطلح Volksgemeinschaft.

فكر هايدغر ريفي أكثر من كونه مدينيّ. ونراه بذلك يستمدّ إلهاماته من خلال معايشة الفلاحين والمزارعين، بدلاً من التوجّه إلى أصحاب الحرف الصناعيّة والتقنيّة، أو إلى طبقات عمّال المصانع، وما لهذه من ترابط مع تشكيل نُظُم البروليتاريا في عصره^(٣٠). ونلمح هذه النزعة الريفيّة الرومنسيّة في فكره من خلال عشقه للأقاليم الطبيعيّة والأحراش، واستوطانه كذلك، كلّما سنحت له الفرصة، في كوخه الشهير Die Hütte الواقع في سلسلة جبال الغابة السوداء Schwarzwald الخلّابة، في مقاطعة تودتناوبرغ Todtnauberg، من محافظة بادن Baden، جنوب غرب ألمانيا...

هذه الظاهرة الوجوديّة الكينونيّة لها دالاتها العميقة بما يخصّ استفحال أخطار العدميّة Nihilismus. أخيراً، نجده [أي هايدغر] يقول، «إنّ هنالك جيلاً قادماً سيستطيع أن يتفكّر بالالوهيّة، ومن خلال انتظار قدوم الفكرة الأخيرة حول ما يسمى إله (ما أسماه هايدغر: الإله الأخير Der Letzte Gott)^(٣١) وذلك من خارج إطار المتأفيريّ، وترابطها بعينها (ومعها كذلك الثيولوجيا) بالتقنيّة والتكنلوجيا». هذه القراءة لتاريخ الفلسفة تبقى غامضة ومُتجرّأة وغير مكتملة؛ وتعرضها في منعطفاتها المعقّدة، وفي مداوراتها الدقيقة أو المبهمة، الكثير من الصعاب والإشكاليّات؛ إلّا أنّها كذلك تُقدّم ممكنات تجديديّة ونقدية لإعادة تفعيل

(٣٠) انظر، وفي هذا السياق إلى تحليلات جاك دريدا Jacques Derrida حول فكر هايدغر، ومقارنته الجدليّة مع كتابات ماير شاپيرو Meyer Shapiro:

Jacques Derrida, 'Restitutions de la vérité en peinture', in *La vérité en peinture* (Paris: Falmmarion, 1978), pp. 293-436.

(٣١) انظر،

Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989), §§ 23-256.

الفكر الأنطولوجي في ظل الاستجابة للمتطلبات المعرفية والفكرية التي يفرضها علينا التقدم الهائل في العلوم والتكنولوجيا، وما لهذه من تبعات فاعلة في تحديد إمكانات وشرائط وجود الإنسان والكائنات الحية على كوكبنا الأرض.

في ختام هذا المقال، نطلق دعوة متواضعة إلى استعادة التأمل بممكنات وشرائط تفعيل الفكر الأنطولوجي في المحاورات الفلسفية، مع الأخذ بعين الاعتبار أيضاً الدور التواصلي والإلهامي الذي لا زال يمكن أن تلعبه القراءة التأويلية التجديدية للتراث المتافيزيقي الذي وضعه الحكماء، من قدماء أهل النظر باللغة العربية، في سياق تطوّر وارتقاء الحضارة الإسلامية.

نعود هنا، كما فعلنا في افتتاحنا لهذا المبحث الفلسفي، في بداية المقال، إلى حوار أفلاطون حول السفسطائي (Sophist 244a)^(٣٢)، لنقول معه من جديد،

من الظاهر أنكم تدركون، منذ زمن طويل، ما يتغونّه من القول: وجود (on)، أمّا نحن، الذين كنا نعتقد بأننا فهمنا المعنى المراد من هذه اللفظة، نجد أنّ أنفسنا قد وقعت هنا بالحيرة من أمرها...

(٣٢) انظر،

Plato, *Theaetetus, Sophist*, trans. Harold North Fowler, Loeb Classical Library Volume VII (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1921).

البنية الأساسية للتفكير المتافيزيقي في الإسلام^(١)

توشيهيكو إيزوتسو^(٢)

ترجمة: محمود يونس

للحقيقة المتافيزيقيّة، بحسب مدرسة وحدة الوجود، بُعدان ملحوظ تعيّنهما أو علمه. فإذا اعتبر عالم المظاهر، حيث التعيّنات، في علاقته بالحقّ، فهو واقعيّ تمامًا، أمّا إذا ما لوحظ كقائم بذاته فهو زائفٌ وباطل. ولا ينبغي لمعرفة عالم المظاهر، وهي معرفة ماهويّة، أن تحجب المعرفة بالأساس النهائيّ للواقع، وهذه معرفة لا تتأتّى إلّا حضورًا. هنا يتسلّط العارف على البعدين عندما تدرب أنه في الحقّ فيتحدّ الذات والموضوع، وتُدرك الوحدة في عين الكثرة، في نحو معرفة يبقّى عصيًا على الاصطلاحية الماهوية التي لا ترى بين ما هو إبتسولوجي وما هو أنطولوجي سوى البون والتمايز.

على العكس من الفلسفة الغربيّة التي تتقدّم بقراءة تاريخيّة متجانسة، انطلاقًا من جذورها عند ما قبل السقراطيين ووصولًا إلى أشكالها المعاصرة، فإنك لا تجد في الشرق تجانسًا تاريخيًا مماثلًا. بإمكاننا أن نتكلّم عن الفلسفات الشرقيّة، فقط، بصيغة الجمع.

ولكون الحالة كذلك، فإنّه من المهمّ، برأيي، أن تُدرّس الفلسفات الشرقيّة بنحو منظوميّ بغية الوصول إلى إطار بنيويّ شامل، إلى نوع من المتافلسفة للفلسفات الشرقيّة، تصل من خلاله، هذه الفلسفات، إلى مستوى من التجانس البنيويّ.

(١) نصّ محاضرة أُلقيت في المؤتمر الخامس لفلاسفة الشرق والغرب في هاواي (١٩٦٩). كان موضوع المؤتمر الأساسي هو اغتراب الإنسان الحديث. وشكّل المحاضرة الفصل الأوّل من كتاب إيزوتسو صدر لاحقًا تحت عنوان مفهوم الوجود وحقيقته *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971).

(٢) (١٩١٤-١٩٩٣م) من المرجعيّات البارزة في دراسة الفلسفات الشرقيّة، ومنها الإسلاميّة. كان ضليعًا بأكثر من ثلاثين لغة وقام بترجمة القرآن إلى اليابانيّة. من أعماله مفهوم الوجود وحقيقته، المفاهيم الأخلاقية-الدينيّة في القرآن، دراسة مقارنة للمفاهيم الفلسفيّة الأساسيّة عند الصوفيّة والناوّة، وكتاب الله والإنسان في القرآن الذي تُرجم إلى العربيّة مرّتين؛ (حلب: دار الملتقى، ٢٠٠٧)، ترجمة عيسى العاكوب و(بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٧)، ترجمة هلال محمّد الجهاد.

بكلام آخر، قبل أن نبدأ بالتفكير في إمكانية الفهم المثمر بين الشرق والغرب، فعلينا أن نفعل فهمنا الفلسفي في حدود التقاليد الفلسفية الشرقية نفسها. من هذا المنطلق، أزمع مقارنة مشكلة البنية الأساسية للتفكير المتافيزيقي في الإسلام.

لقد أنتج الإسلام في تاريخه الطويل، عددًا من المفكرين الفائقين وتنوعًا من المدارس الفلسفية. ولسوف أركز، في هذا المقام، على واحدة من هذه المدارس فقط، ولعلها أهمها، وهي مدرسة «وحدة الوجود». يرجع هذا المبدأ، وحدة الوجود، إلى ابن عربي، الفيلسوف - الصوفي الذي عاش في القرنين الحادي عشر والثاني عشر (١١٦٥-١٢٤٠) في إسبانيا. وقد مارس المبدأ المذكور تأثيره الهائل على أغلبية المفكرين المسلمين، وبخاصة في إيران في الحقب التي تمتد من القرن الثالث عشر إلى القرنين السادس والسابع عشر، حيث وجد تقليد التفكير المتافيزيقي الإسلامي ذروته واكتماله في فكر صدر الدين الشيرازي، المعروف عملاً صدرًا (١٥٧١-١٦٤٠).

بذا يكون حديثي اليوم محدودًا للغاية في مداه، ومن كلتا الناحيتين؛ التاريخية والجغرافية. إلا أن المشاكل التي أجدني في وارد مناقشتها، هي من النوع الذي ينتمي إلى أكثر الأبعاد أساسية في التفكير المتافيزيقي بشكل عام. علاوة على ذلك، فأنتي أود أن أشير إلى أن مدرسة 'وحدة الوجود' ليست شيئًا من الماضي بالنسبة إلى الإسلام. بل إن التقليد ما يزال مفعماً بالحياة في إيران اليوم. بأي الأحوال، أتمنى أن يُسلط عرضي للمسائل بعض الضوء على موقع إيران في عالم الشرق الفلسفي.

وفي سياق الإحالة على واحد من أجلى ملامح الفكر الإيراني في الحقب التي ذكرت، فمن أولى الأشياء الإشارة إلى السعي المطرد وراء أمر أزلي ومطلق يتخطى عالم الأشياء النسبية والمتصرمة. والأمر، مصوغًا على هذا النحو، لا يعاند البديهة أو يخالفها؛ بل هو، في واقع الأمر، خاصة تتسالم عليها كل الأديان تقريبًا. المهم في المقام، من ناحية أخرى، كون المسألة قد أثرت، في الإسلام، بلغة حقيقة الوجود؛ المحور هنا هو الوجود.

ولتبيان الأهمية الحقيقية لهذه الفكرة في سياق تاريخي، فعلي أن أشرح، باقتضاب، ما يُعرف في الغرب بأطروحة 'عَرَضِيَّة الوجود' المنسوبة إلى ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧). وقد كان ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨) أول من نسب هذه الأطروحة السيئة السمعة إلى ابن سينا، وقد تابعه في ذلك توما الأكويني. وفي ضوء ما نعرفه الآن عن الفكر السينوي، فإن فهمهم كان سوء فهم. إلا أن الموقف السينوي، كما فهمه ابن رشد والأكويني، لعب دورًا كبيرًا، لا

في الشرق فحسب، بل في تاريخ الفلسفة الغربية أيضًا.

في الواقع، فإنّ مفهوم «الوجود»، بما هو موروث من الفلسفة اليونانية، ومنذ المراحل الأولى لتطوّر الفلسفة الإسلامية، كان أكبر معضلة متافيزيقية واجهها المفكرون المسلمون. وبعد أن أثارها الفارابي (٨٧٢-٩٥٠) بصريح القول لأول مرة، عرّض لها ابن سينا بشكل استثنائي في إعلانه أنّ الوجود «عرّض للماهية». ما يجدر بنا طرحه، الآن، من سؤال هو: ماذا أراد ابن سينا من العبارة المذكورة؟ لا مناص من إيضاح هذه النقطة الآن.

نحن نستعمل، في لغتنا المتداولة، قضايا يكون موضوعها اسمًا ومحمولها صفة. نقول، مثلاً، «الوردة بيضاء»، «الطاولة بنية»، إلخ. على نفس الطراز، نستطيع أن نحول القضية الوجودية، من قبيل «الطاولة تكون»، أو «الطاولة توجد»، إلى «الطاولة موجودة». بذا، يكون الوجود نعت يدلّ على كيفية الطاولة، وتكون قضية «الطاولة موجودة» على قدم المساواة مع قضية «الطاولة بنية»، إذ في الحالتين، يكون الموضوع اسمًا يدلّ على جوهر اسمه «الطاولة»، في حين يكون المحمول نعتًا دالًّا على خاصّة أو عرض في الجوهر.

إنّ عند هذا المستوى، وعنده فقط، يحكي ابن سينا عن الوجود بأنّه «عرّض» للماهية. بتعبير آخر، يكون كلامنا في عرضية الوجود معقولًا فقط على مستوى التحليل اللغوي، أو المنطقي، للواقع. في المقابل، فأت ابن رشد، وتوما الأكويني، قراءة الأطروحة السينية على هذا النحو. لقد قدّروا أنّ «الوجود»، في فكر ابن سينا، يجب أن يكون خاصيّة قائمة في الجوهر، لا على مستوى التحليل المنطقي أو اللغوي للواقع فحسب، بل في نفس بنية الواقع الخارجي، الموضوعي. أي إنّ «الوجود»، بحسب ابن سينا، يجب أن يكون عرضًا مقوليًا، أو حمليًا، يفهم بمعنى *ens in alio* (وجود في ما سواه)، أي، خاصيّة حقيقية تُقيد الجواهر الحقيقية، تمامًا كغيرها من الخاصّيات العادية، كالبياض في الورد، البرودة في الثلج، أو البنية في الطاولة.

ومن الطبيعي أنّ الموقف السيني، مفهومًا على هذا النحو، يقود تلقائيًا إلى خلاصة تافهة؛ على الطاولة أن توجد قبل أن تكون موجودة، تمامًا كما على الطاولة أن توجد قبل أن تكون بنية، أو سوداء، أو غير ذلك. هذا هو لبّ النقد المتوجّه إلى الأطروحة السينية من قبل ابن رشد وتوما. وقد كان ابن سينا واعيًا تمامًا لمحدور إساءة قراءة أطروحته بهذا الشكل. لذا أصرّ على عدم خلط «الوجود» كعرض، مع الأعراض المعهودة، من قبيل البياض والسواد، إلخ. وقد أكّد على كون الوجود نوعًا فريدًا ومميّزًا من الأعراض، إذ الحقيقة الخارجية، المُعبّر

عنها بالقضية «الطاولة موجودة»، تقدّم صورةً مختلفةً تمامًا توحى به الصورة القضائية للتعبير.

إلا أنه [ابن سينا] لم يوضح بنية هذه الحقيقة الخارجية (الخارج-ذهنية) التي تتخطى ما تعنيه القضية المنطقية، بل أحييت المسألة إلى اللاحقين من الفلاسفة لمعالجتها. وبالفعل، فإنها حازت، في المراحل التي تلت ابن سينا، أهميةً فائقة فتعددت الآراء في شأنها.

أمّا فلاسفة المدرسة قيد المعالجة، فقد ذهبوا، فيما ذهبوا إليه، إلى موقف يتبدى، للوهلة الأولى، جريئاً أو غريباً جداً. هم اعتبروا، بل أصرّوا على أنّ قضية «الطاولة موجودة»، في فضاء الحقيقة الخارجية، وكما نفهمها في حيثية علاقة الجوهر بالعرض، هي قضية لا معنى لها؛ لا وجود، في الواقع الخارجي، لجوهر قائم بذاته اسمه الطاولة، وما من «عرض» حقيقي، كذلك، اسمه «الوجود» يقوم في الجوهر. تصوير ظاهرة الطاولة التي يُقَيّدُها الوجود نوعاً من الصورة الظلّية، أمرٌ ليس بالوهم كلياً، إلا أنه يقترب من طبيعة الوهم. من هذا المنظور المُحدّث، تصوير الطاولة، و«الوجود» الذي يعرضها، أقرب إلى ما يترأى لنا في الأحلام.

لا يريد فلاسفتنا القول، إنّ عالم الواقع، كما ندركه في خبرتنا اليقظة، ليس بحقيقي أو أنّه لا يعدو كونه حُلماً. وليس مرادهم القول، إنّ قضية «الطاولة موجودة» لا تشير إلى أي نوع من الحقيقة الخارجية. ثمة، حتمًا، مضارعة لبعض الواقع. ما هم بوارد بيانه هو اختلاف بنية الواقع الخارجي، المطابقة لهذه القضية، عن ما تقترحه صورة القضية نفسها. «الوجود» هو الواقعية الوحيدة في هذا المجال. أمّا الطاولة فما هي إلا تقييد داخلي لهذه الواقعية؛ إحدى تعيّناتها. لذا وجب على الموضوع والمحمول، في نطاق الواقع الخارجي، تبادل المواقع، بحيث تكفّ «الطاولة»، وهي الموضوع المنطقي أو اللغوي لقضية «الطاولة موجودة»، عن كونها موضوعاً لتكون محمولاً؛ لتكون عرضاً يقيّد الموضوع الحقيقي، وهو «الوجود»، في شيء مُحدّد. في حقيقة الأمر، إنّ كلّ ما يُسمّى بـ«الماهيات»، كالكون طاولة أو كالكون وردة، إلخ، ليس، في الواقع الخارجي، سوى «أعراض» تُقيّد وتحدّ الواقعية الوحيدة الفريدة، وهي «الوجود»، في أشياء معدودة.

إلا أنّ هكذا رؤية للواقع لا تيسّر للوعي الإنساني طالما لبث عند مستوى الخبرة اليومية العادية. لولجها، ينبؤنا فلاسفة هذه المدرسة، على الذهن أن يختبر تحوّلًا كلياً في ذاته. على الوعي أن يتعالى على بُعد الإدراك العادي، حيث عالم الكون يُختبر كمُكوّن من أشياء

صلبة، قائمة بذاتها، تمتلك لُها الأنطولوجي الذي نُسَمِّيه بالماهية. يحب أن ينشأ في الذهن نوع مختلف تماماً من الوعي يتبدى العالم على ضوئه بلون جديد. إنه عند هذه النقطة،، حيث تلتفت الفلسفة الإيرانية شطر العرفان، إلى الحد الذي يُعلن فيه فيلسوفٌ كالملا صدرا أن أي فلسفة لا تنبني على الرؤية العرفانية للواقع هي مجرد عبث فكري. بمِتين العبارة، فإن الفكرة الأساسية هنا هي أن أي رؤية متافيزيقية متكاملة للعالم تكون ممكنة فقط على أساس علاقة فريدة بين الذات والموضوع.

نلاحظ في هذا النحو من الترابط، في الفلسفة الإسلامية، بتنوعتها المذكورة، كما في غيرها من الفلسفات في الشرق، أن المتافيزيقا - أو الأنطولوجيا - لا تنفصل عن الحالة الذاتية للإنسان، بحيث يُدرَك الواقع عينه متفاوتاً بحسب درجات الوعي.

ويُعبر عن مسألة العلاقة الفريدة بين الذات والموضوع، كما نجدُها في الإسلام، بمسألة اتِّحاد العالم والمعلوم. وبغض النظر عما يحصل لموضوع المعرفة، فإن أعلى درجات المعرفة تتأتى عندما يصير العالم - الذات الإنسانية - متحدًا تمامًا ومُتماهيًا مع الموضوع، بحيث لا يُمَيِّز بين الاثنين مائز، إذ التمايز، أو التفاضل، هو البُعد، والبُعد في العلاقة الإدراكية يعني الجهل. فالإدراك الأتم لا يتحقَّق طالما بقيت بين الذات والموضوع أدنى درجات التمايز، أي طالما هناك موضوع وذات ككيانين مستقلّين. هنا لا محيص، فيما خصَّ موضوع أو غرض المعرفة، من ملاحظة أن أسمى موضوعات المعرفة، عند فلاسفة هذه المدرسة، هو «الوجود»^(٣). وبحسب ملا صدرا، أبرز وجوه هذه المدرسة، فإن المعرفة الحقيقية بالوجود لا تحصل من خلال البرهان العقلي، بل من خلال نوع خاص من الحدس. إن هذا النمط من الإدراك، في رؤية الملا صدرا، يتكوّن تحديداً من معرفة «الوجود» من خلال «اتِّحاد العالم والمعلوم»، أي معرفة «الوجود»، لا من خارج كـ «موضوع» للمعرفة، بل من داخل، من خلال صيرورة، أو بالأحرى كون، الإنسان «وجوداً» بنفسه، أي من خلال التحقُّق الذاتي للإنسان.

وجليّ أن اتِّحاداً كهذا بين العالم والمعلوم، لا يتأتى على مستوى الخبرة الإنسانية اليومية، حيث تقف الذات، أبداً، في تقابل مع الموضوع. إن الذات، في هذه الحالة، تُدرَك «الوجود» بما هو موضوع فحسب. إنها تموضع objectify «الوجود» كما تموضع كل الأشياء الأخرى، في حين أن الوجود، في حقيقته كفعل وجودي actus essendi، يرفض، بحزم وإصرار، أن

(٣) انظر، صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية، تحقيق جلال الدين الآشتياني (مشهد: مركز نشر دانشگاهي، ١٩٦٧)، الصفحة ١٤.

يكون «موضوعاً»، فد «الوجود» الموضَعَن إن هو إلّا تشويه لحقيقة الوجود.

يقول حيدر الآملي^(٤)، أحد أبرز المتأفيزيقيين الإيرانيين في القرن الرابع عشر، ما مفاده: عندما يحاول الإنسان أن يُقارب «الوجود» من خلال العقل الضعيف، والأفكار الركيكة، فإنَّ عِماه وتَشوُّشَه يتفاقمان.

إنَّ الناس العاديين، الذين لا سبيل لهم إلى الخبرة المتعالية بالواقع، هم أشبه بالإنسان الضرب الذي يحتاج إلى العصا ليمشي بأمان. والعِصا التي تُرشد الضرب هنا، ترمز إلى ملكة التَّنطق في الذهن. الغريب في الأمر أنَّ العصا التي يعتمد عليها الضرب هي سبب عِماه. فقط عندما ألقى موسى [عليه السلام] عصاه، انجلبت حُجُب المظاهر من أمام ناظره؛ عندها شاهد، ما وراء الحُجُب، ما وراء المظاهر، روعة جمال الحق المطلق.

ويقول محمود شبستري، الفيلسوف العارف (القرنين الثالث والرابع عشر)، في ديوانه الأثير گشان راز،

أَلَيْ عِنْدَكَ الْعَقْل [التَّنطق]؛ كُن دَائِمًا مَعَ الْحَقِّ،

إِذْ لَا طَاقَةَ لَعَيْنِ الْخَفَّاشِ عَلَى التَّفَرُّسِ فِي عَيْنِ الشَّمْسِ

وكما يقول اللاهيجي في تعليقه^(٥)، فإنَّ العقل (التَّنطق) الذي يُحاول أن يرى الحقَّ المطلق هو كالعَيْن التي تحاول أن تحدِّق في الشمس. إلّا أنَّ تَأَلَّقَ الشمس، حتَّى من بعيد، يُعمي عَيْنَ العقل. وإذ تَرَقَّى عَيْنَ العقل في مراتب الحقِّ، مقتربة تدريجياً من ساحة المطلق المتأفيزيقيَّة، فإنَّ العتمة تنسج إلى أن يقع كلُّ شيءٍ في الظلام. ومع اقتراب الإنسان من جوار قدس الحقِّ، بحسب اللاهيجي، فإنَّ النور المشرق الصادر يتبدَّى لعَيْنَ العقل عتمةً. يصير الإشراف، في قِصِّي مداه، مماثلاً تماماً لصرف العتمة. بعبارة أقلَّ مجازيةً، يكون «الوجود»، في صفائه المطلق، وفي عيون الإنسان العادي، خفياً كما العدم المطلق. لذا يحصل أن يكون أغلبية الناس غير واعين لـ«نور» الحقِّ الحقيقي. وكما في حالة قاطني الكهف في الأسطورة الأفلاطونية المشهورة، فإنَّهم يظنون مُكْتَفِينَ بالنظر إلى الظلال الملقاة من قبل الشمس. هم يرون الانعكاسات الباهتة للنور على صفحة ما يُسمَّى بالعالم الخارجي، وهم مقتنعون بأنَّ

(٤) انظر، حيدر الآملي، رسالة نقد الفود، تحقيق هنري كوربان وعثمان يحيى (طهران-باريس، ١٩٦٩)، الصفحات ٢٥٩ إلى ٢٦١.

(٥) محمد لاهيجي، شرح گشان راز (طهران، ١٣٣٧هـ)، الصفحات ٩٤ إلى ٩٧.

هذه الانعكاسات هي الواقع الوحيد.

يُقَسَّم حيدر الآلمي^(٦) «الوجود»، في هذا الصدد، إلى (١) «وجود» مطلق محض كالنور المحض، و(٢) «وجود» ظليّ ومظلم: نور وظلّ. في عيون المتأفيريقي الحقيقي، فإنّ الظلّ «وجود» أيضًا. إلّا أنّه ليس الواقع المحض للوجود.

إنّ الحالة الأنطولوجيّة للصور الظليّة، أي الأشكال الموضّعة للوجود التي، في مستوى الخبرة اليوميّة العاديّة، تظهر للوعي الإنسانيّ كأشياء صلبة، قائمة بذاتها هي، بحسب الملام صدر^(٧)، كـ «السراب الحاكي عن الماء وليس ماء». في المقابل، فإنّ المظاهر، رغم أنّها ذات طبيعة ظليّة في ذاتها، ليست خلوّاً من الواقعيّة بالكامل. على العكس من ذلك، فهي واقعيّة إذا اعتبرت في علاقتها مع مصدرها المتأفيريقيّ. في الواقع، فإنّه، في العالم الحسيّ، لا شيء غير واقعيّ بالكلّيّة. حتّى السراب ليس غير واقعيّ بالجملة، بمعنى أنّ الوجود الفعلّي لمُدَى متّسع من الصحراء قد حفّز إدراكه. أمّا بالمعنى المتأفيريقيّ، فإنّ الصحراء، وهي الأساس الحسيّ للسراب، يجب أن تُعتبر كشيء من طبيعة السراب إذا ما قارناها بالأساس النهائي للواقع.

إنّ هذه المقاربة الإسلاميّة للواقع، وللواقعيّة عالم المظاهر، سوف تُذكرنا بسرعة بموقف الفلسفة الفيدانتيّة كما يمثّلها القول المأثور لشانكارا: «العالم سلسلة من إدراكاتنا براهمن»^(٨). لشانكارا، أيضًا، فإنّ عالم المظاهر هو براهمن، أو الحقّ المطلق نفسه كما يتبدّى لوعي الإنسان العاديّ. بما ينسجم مع البنية الطبعيّة لوعي هذا الأخير. في هذا الصدد، فإنّ العالم ليس صرف خيال، إذ تحت كلّ ظاهر يحتجب براهمن نفسه، تمامًا كما أنّ الحبل المتوهّم أفعى في الليل، ليس غير واقعيّ بالمرّة، إذ إدراك الأفعى يُحدّثه الوجود الحقيقيّ للحبل. يصير عالم المظاهر غير واقعيّ، أو زائف، فقط عندما نعتبره حقيقة قصوى قائمة بذاتها. إنّّه ليس زائفًا أو خيالًا بما هو براهمن ندركه بوعينا النسبيّ (غير المطلق)^(٩).

وكذلك الأمر في الفلسفة الإسلاميّة، فإنّ عالم المظاهر واقعيّ بمقدار ما يُدرك على أنّه الحقّ بواسطة الذهن الإنسانيّ النسبيّ بانسجام مع بنيته الطبعيّة. إلّا أنّه زائف وباطل باعتباره أمرًا

(٦) انظر، حيدر الآلمي، جامع الأسرار ومنع الأنوار، تحقيق هنري كوريان وعثمان يحيى (باريس، ١٩٦٩)، الصفحة ٦٢٥.

(٧) انظر، الشواهد الربوبية، مصدر سابق، الصفحة ٤٤٨.

(٨) Vivekacudamani، الصفحة ٥٢١.

(٩) انظر، S.N.L. Shrivastava, Samkara and Bradley (Delhi, 1968), pp. 45-47.

أساسيًا أو قائمًا بذاته. إنَّ المتافيزيقي الحقيقي هو القادر على أن يشهد في كلِّ شيءٍ في العالم حقيقةً أساسيةً تحيِّية لا تكون مظاهر العالم إلَّا تجلِّياتها وتعيِّناتها. أمَّا المشكلة الآن فهي كيف تُحرَّز هذه الرؤية للحقيقة على سبيل الخبرة الفعلية؟ تجيب الفلسفة الإسلامية في «الوجود» بأنَّها تتحصَّل، فقط، من خلال «الشهود» أو «الذوق» أو «الحضور» أو «الإشراق».

بصرف النظر عمَّا تعنيه هذه الاصطلاحات، وبصرف النظر عن درجة اختلافها فيما بينها، فإنَّه من الجليِّ تمامًا أنَّ هكذا خبرة بالحقيقة لا تتفعل طالما يظلُّ موضوع الإدراك «موضوعًا»، أي طالما بقي وعيُّ الأنا عند الإنسان. فالأنا الإمريقية هي العائق الأكبر في طريق خبرة «الرؤية بالتحقق الذاتي»، إذ بقاء الأنا الفردية يفرض مسافةً معرفيةً بين الإنسان وحقيقة «الوجود»، ولو كان هذا الوجود وجوده الخاصَّ. إنَّنا نقبض على حقيقة «الوجود» فقط عندما تفنى الأنا الإمريقية، عندما يذوب وعيُّ الأنا تمامًا في وعيِّ الحقِّ، أو في الوعي الذي هو الحقِّ. من هنا الأهمية القصوى التي تقع، في هذا النوع من الفلسفة، على الخبرة المسماة بالفناء، أي الإبطال التام لوعي الأنا.

إنَّ عالم المظاهر هو عالم الكثرة. ورغم كون الكثرة، في نهاية المطاف، لا شيء سوى وجه الحقِّ المطلق من حيث يُظهر ذاته، فإنَّ من يعرف الحقِّ في صورة الكثرة، من يعرف الحقِّ في تعيِّناته فقط، يُخفق في إدراك الوحدة التحيِّية.

والخبرة المباشرة بالحقِّ، من خلال «التحقق الذاتي»، تتألف، تحديداً، من الإدراك المباشر للحقِّ المطلق قبل تعيِّنه في الأشياء المختلفة. ولكي ترى الحقِّ في لاتعيِّنه المطلق، على الأنا أن تتخطى تعيِّنها الماهويَّ الخاصَّ.

بالتالي، ثمة وجه إنسانيٍّ أكيد لخبرة الفناء بمقدار ما ينطوي على جهدٍ واعٍ، يبذله الإنسان ليصفِّي نفسه من كلِّ حراك الأنا. يقول عبد الرحمن الجامي، شاعرٌ وفيلسوفٌ إيرانيٌّ شهير من القرن الخامس عشر، «أبعد نفسك عن أنك، وحرِّر ذهنك من رؤية الأغيار»^(١٠). و«الأغيار»، هنا، تعني كلَّ ما سوى الحقِّ. هي المساعي التي نبذلها لبلوغ الفناء أو ما نسمِّيه، عمليًّا، بالتوحيد، أو «جعل الأشياء الكثيرة واحدًا»، أي الانصباب الذهني على التدبُّر المطلق. وهو يتوقَّف، يشرح الجامي، على تخلصِ الذهن من علاقته مع كلِّ ما سوى الحقِّ، سواء أكان أغراض الرغبة والإرادة، أو أغراض المعرفة والإدراك. في الختام، حتَّى

(١٠) اللوائح، تحقيق نسيحي (طهران، ١٣٤٢هـ)، الصفحة ١٩.

وعيه بفنائه لا بدّ له أن يزول من وعيه. بهذا المعنى، تقتضي الخبرة بالفناء فناء الفناء، أي الزوال التام لوعي الإنسان بفنائه^(١١). إذ حتّى الوعي بالفناء هو وعيٌ عا سوي الحق. إنّه لبليغٌ، هنا، أن لا يُنظر إلى هذا الفناء المطلق، حيث لا أثر لأيّ وعيٍ بالفناء، على أنّه مجرد حالة ذاتيّة تتحقّق في الإنسان؛ بل هو، وفي عين الوقت، تحقّق وتجلّ للحقّ في إطلاقه - ولندكر هنا، عَرَضًا، أنّه يجد نظيره التامّ في فهم بوذيّة الماهايانا للشّيانا أو العدم.

لا يمكن إيلاء هذه المسألة عنايةً أو كدّ، إذ إننا لو أخفّقنا في فهمها، لفاتنا القبض التامّ على نفس بنية المتافيزيقا الإسلاميّة. إنّ الفناء، حتمًا، خبرة إنسانيّة؛ والإنسان هو من يختبره. إلّا أنّه ليس خبرة إنسانيّة لا غير. فهو (الإنسان) حين يختبر الفناء، لا يبقى هو. بهذا المعنى، ليس الإنسان موضوع الخبرة. الموضوع هو الحقّ نفسه. بكلام آخر، إنّ الخبرة الإنسانيّة بالفناء هي نفسها تجلّي الحق. إنّها، بالاصطلاح الإسلاميّ، رجحان وجه الحقّ الظاهر على وجهه الباطن. وليست خبرة الفناء، في هذا السياق، سوى فيض النور المتافيزيقيّ للحقّ.

إنّ قوّة الوجه الظاهر للحقّ تحضر في أشياء وأحداث عالم المظاهر. وإلّا، لم يكن ليكون عالم مظاهر من حولنا. ولكنّ الحقّ، في عالم المظاهر، يُظهر نفسه، فقط، من خلال الصور النسبيّة، الزمكانيّة. في الوعي المطلق للمتافيزيقيّ العارف، في المقابل، فإنّه يُظهر نفسه في إطلاقه الأصليّ المتخطّي كلّ التعيّبات النسبيّة. وهذا ما يُعرف بالكشف أو المكاشفة^(١٢).

والفناء، بما هو خبرة إنسانيّة، هو اختبار الإنسان الفناء التامّ لأنّاه، وبالتالي، لكلّ الأشياء التي ارتبطت بالأنا كأغراض إدراك وإرادة. تنسجم هذه الخبرة مع الحدث الروحيّ المعروف في بوذيّة الزّن بـ «سقوط الذهن والجسد»^(١٣)، أي خسران وحدة «الذهن - الجسد»، وهي ليست غير الأنا أو الذات، لأساسها الظاهريّ المتين، وهويّها في قاع العدم الإيسيمي - متافيزيقيّ. بيد أنّ هذا لا يشكّل ذروة الخبرة المتافيزيقيّة، سواءً في بوذيّة الزّن، أو في الإسلام.

بعد تخطّي هذه المرحلة الحاسمة، يُفترض بالفيلسوف الترقّي إلى مرحلة أعلى تُعرف في الزّن بـ «الذهن والجسد وقد سقطا»، وفي الإسلام بالبقاء، في الحقّ ومع الحقّ. في مرحلة الفناء، فإنّ الأنا الموهومة، أو الذات النسبيّة، تذوب تمامًا في العدم. ويُعبّث الإنسان، في المرحلة

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan* (İstanbul, 1967), pp. 6-9.

(١٣) هذه من مصطلحات معلم الزّن اليابانيّ دوجن (١٢٠٠-١٢٥٣).

التي تلي، من العدم، ويستحيل ذاتاً مطلقة. ما بُعث هو، في الظاهر، الإنسان نفسه، إلا أنه إنسانٌ قد تعالى على تعيُّنه الخاص. إنه يستعيد وعيه العادي، اليومي، وبالتالي، يعود عالم المظاهر العادية، اليومية، لينبسط أمام ناظره. يظهر عالم المظاهر، مجدداً، بكل ألوانه الغنية بما لا يُحَد. لكن، في المقابل، بما أنه ألقى عنه تعيُّنه الخاص، فإن عالم الكثرة الذي يدركه يتخطى كل التعيُّنات. إن الرؤية الجديدة للعالم تشبه إلى حد بعيد الرؤية للعالم التي قد تحوزها قطرة الماء إذا ما وُعت، على حين غرة، أن واقع كونها قطرة ماء مفردة قائمة بذاتها، لطالما كان تعيُّنًا زائفاً فرض عليها، وأنها، في الواقع، ما برحت لا شيء سوى البحر غير المنتاه. على نحو مشابه، فإن الفيلسوف الذي حاز مرتبة البقاء يرى إلى نفسه، وإلى الأشياء، على أنها تعيُّنات كثيرة لحقيقة مطلقة واحدة. إن عالم الصيرورة المحنم يستحيل، في نظره، ميداناً شاسعاً يتجلى فيه الحق بصور مختلفة لا حد لها. لقد أنتجت هذه الرؤية للواقع، في الإسلام، نسقاً متافيزيقياً مشرقياً يبنى على تفاعل حيوي ودقيق بين الوحدة والكثرة. وبوَدَي أن أناقش بعض أوجه هذه المسألة فيما يلي.

عند هذه النقطة، سوف أكرّر ما قد قلته سابقاً: في هذا النحو من الفلسفة، تحديداً، تتصل المتافيزيقا بالإستمولوجيا أيما اتصال. والاتصال بين المتافيزيقي والإستمولوجي، في هذا السياق، يعني التماهي المطلق بين ما هو ثابت، كبنية موضوعية للواقع، وما يُظن أنه يحصل ذاتياً في وعي الإنسان. إنه يعني، باقتضاب، انتفاء أي مسافة بين الذات والموضوع. وليس دقيقاً قولنا، إن حالة الذات تُعَيَّن كيفية إدراك الموضوع، أو إن نفس الموضوع يتبدى بتفاوت تبعاً لاختلاف زوايا نظر الذات (المدرِك). بل إن حالة الوعي هي حالة العالم الخارجي. أي إن البنية الموضوعية للحقيقة الخارجية ليست سوى الوجه الآخر للبنية الذاتية للذهن. وهذه بالتحديد هي الحقيقة المتافيزيقية.

وهكذا، إذا شرعنا في معالجة المسألة التي تعيننا، فإن الفناء والبقاء ليسا مجرد حالات ذاتية. هذه حالات موضوعية كذلك؛ الذاتي والموضوعي بُعدان، أو وجهان، للبنية المتافيزيقية للحقيقة الواحدة.

وقد سبق أن شرحت الفناء والبقاء الذاتيين. فأما الفناء الموضوعي، فيُعرف أيضاً بالمرحلة الأنطولوجية «الجمع»؛ وأما البقاء الموضوعي فهو مرحلة جمع الجمع أو الفرق بعد الجمع أو الفرق الثاني. لسوف أبسط أولاً معاني هذه الاصطلاحات الفنية^(١).

(١) التحليل التالي تفصيل لم يُجمله اللاهيجي في تعليقه على كشاف راز، مصدر سابق، الصفحتان ٢٦ و ٢٧.

تُشير مفردة الفرق إلى الفهم الاعتيادي للواقع. قبل أن نصل، ذاتًا، إلى مرحلة الفناء، فإننا، بطبيعتنا، نميل إلى التفكير بين الحق (المطلق) وعالم المظاهر. إنَّ عالم المظاهر هو مضمار النسبية، عالم لا شيء فيه مطلق، وكلّ أشياءه زائلة، متصرّمة ومتحوّلة. وهذا نحو من الملاحظة يلعب دورًا فائقًا في البوذية كمبدأ التصرّم الكوني. وليكن ملحوظًا أنَّ عالم الكثرة هو العالم الذي تؤدّي فيه حواسنا وعقولنا وظائفها الاعتيادية.

في إزاء مُنبسط النسبية والتصرّم هذا، يُفرض المطلق مُغايرًا لما سلف ذكره، إذ هو أمرٌ يتعالى بإطلاق على عالم التصرّم. الواقع، إذا، ينقسم إلى شعبتين مختلفتين. ويُسمّى هذا التشعّب بالفرق. وتُسمّى الرؤية الإمبريقية للواقع «فرقًا» أيضًا، لأنّه، في هذه الرؤية، تفصل الأشياء عند تحوّم ماهوية. الجبل جبل. إنّه ليس نهرًا، ولا ينبغي له أن يكون كذلك. بل الجبل والنهر مُتغايران بالماهية.

أمّا في عيون الذي وصل إلى مرحلة الفناء (الذاتية)، فإنَّ عالم الكون يتبدّى بشكل مُختلف تمامًا. لم تعد التحوّم الماهوية التي تفصل الأشياء عن بعضها موجودة. لم تعد الكثرة ملحوظة. وهذا يرجع إلى زوال وعي الأنسا، أي حيث لا أنا يستملوجية لتري الأشياء، فلا موضوعات لتري. وإذا ترتدّ كلّ الاضطرابات والاحتدامات إلى العدم في خبرة الفناء، فإنَّ الاضطراب الأنطولوجي الذي، إلى الآن، صبغ العالم الخارجي يخمد في سكونٍ مُطلق. وإذا تختفي محدودية الأنسا، في ناحية الذات، تختفي كلّ المحدوديات الظاهرية لأشياء العالم الموضوعي، ولا يبقى سوى الوحدة الحقّة في صفاتها كوعي مطلقٍ سابقٍ على تشعّب الذات والموضوع. هذه هي المرحلة التي تُسمّى في الإسلام بـ«الجمع»، لأنّها تجمع الأشياء التي تكون عالم المظاهر وتعود بها إلى اللاتعيين الأصلي. باصطلاح الإلهيات، إنّها المرحلة التي يشهد المؤمن فيها ربّه، ولا سواه، من دون أن يرى من الخلق شيئًا. وهي أيضًا مرحلة «كان الله إذ لا كان». وتتطابق هذه المرحلة مع ما يُسمّيه الفيلسوف التاوي «الفوضى»^(١٥).

المرحلة التالية، وهي الأسمى والأعلى، هي مرحلة البقاء. ذاتيًا، هي المرحلة التي يستعيد فيها الإنسان وعيه الظاهري بعدما اختبرت نفسه الفناء الوجودي. يستعيد الذهن، الذي انقطع عن العمل في المرحلة السابقة، نشاطه الإدراكي المعتاد. وانسجامًا مع انبعاث الذات، ينهض عالم المظاهر مجددًا. ينتشر العالم، من جديد، أمام أعين الإنسان بصورة أمواج الكثرة

(١٥) تحليل لمفهوم الفوضى التاوي، انظر محاضرتي، *The Absolute and the Perfect Man in Taoism* (Eranos Jahrbuch XXXVI), Zurich, 1967, pp. 398-411.

المصطخبة. وتعود الأشياء التي «جُمعت» في الوحدة لتمييز عن بعضها ككيانات مختلفة. هي المرحلة المسماة بـ «الفرق بعد الجمع» أو «الفرق الثاني».

لكن ثمة اختلاف أساسي بين الفرق الأول والفرق الثاني. ففي الفرق الأول، وهو سابق على مرحلة الفناء، ذاتاً وموضوعاً، كانت الأشياء المتكثرة منفصلة عن بعضها كلياً، وبذا تُعارض مع المطلق، مُحدّداً، على أنهما حقلاً أنطولوجيّان مختلفان تماماً؛ لا اتصال داخلياً بينهما بالمرّة. وفي مرحلة الفرق الثاني، كذلك، تتمايز المظاهر عن بعضها بشكل جليّ من خلال اتسام كلّ منها بحدوده الماهويّة المميّزة له. كما يتمايز، بجلاء، هذا البعد الأنطولوجي للكثرة، بما هي كثرة، عن بُعد الوحدة.

إلا أن الفرق الثاني ليس صرف كثرة، إذ في هذه المرحلة، تُدرّك كلّ الحدود الماهويّة للأشياء، رغم جلائها البيّن، على أنها ليست سوى تعيّنات شتّى للوحدة الحقّة نفسها. وبما أن «الوحدة» تُفني، في صفاتها، كلّ الاختلافات الأنطولوجيّة، فإنّ كلّ عالم الكون يكون هنا قابلاً للردّ إلى جذرٍ متافيزيقيٍّ واحد. وبهذه الحيثيّة، ما يمكن القول بوجوده، بالمعنى الحقيقي للكلمة، هو الجذر المتافيزيقيّ الفريد لكلّ الأشياء. وبهذا المعنى تكون الكثرة المشهودة هاهنا وحدة. المسألة المهمّة، في هذا المصاف، هي أنّ «الوحدة» هي وحدة مع تعيّنات. وتسمّى هذه المرحلة بجمع الجمع، بعلة كون المظاهر التي كانت قد رُدّت إلى وحدة الفناء المطلقة، أي الجمع الأول، قد فُرقت ثمّ جُمعت مُحدّداً بهذه الرؤية للوحدة.

إذا، الفارق، من وجهة النظر هذه، بين الوحدة في مرحلة الفناء، أي الجمع، والوحدة في مرحلة البقاء، أو جمع الجمع، هو أنّ الأولى بسيطة ومطلقة، لا تعيّنات معها، في حين أنّ الثانية وحدة مع تعيّناتها. والواقع، كما نراه في هذه المرحلة الثانية، هو تقابل أضداد *coincidentia oppositorum* فلسفيّ، بمعنى كون الوحدة كثرةً، والكثرة وحدةً. إنّ تقابل قائم على رؤية الوحدة في غمرة الكثرة، والكثرة في غمرة الوحدة. وكما يلحظ اللاهيجي، فالوحدة، أو الحق، هنا بمثابة مرآة عاكسة للمظاهر، أمّا الكثرة، أو المظاهر، فبمثابة مرايا لا حصر لها تعكس كلّ منها، بنحوها الخاص، الحقّ نفسه. وهذا مجازٌ يُشبه، على نحو استثنائيّ، الصورة البوذية للقمر المنعكس في عدد من الأجسام المائية. يظلّ القمر، أبداً، في وحدته الأصليّة رغم واقع انفصاله إلى أقمارٍ مختلفة كانعكاسات^(١٦).

(١٦) تواتر الاستعارة نفسها، وللغاية نفسها، في الفلسفة الشرقيّة. ولإعطاء مثال آخر، يلاحظ تشو تزو (١١٣٠-١٢٠٠)، فيلسوف كونفوشيّ من سلالة المونغ، وفيما يرتبط بعلاقة المطلق الاسميّ بتجلياته في العالم المادّي، أنّ المطلق الاسميّ في

ويُعرف الذي يصل إلى هذه المرحلة، في التقليد الفلسفي الإسلامي، بـ«ذي العينين». إنه الإنسان الذي يرى بعينه اليمنى الوحدة، أي الحق، ولا شيء سوى الوحدة، ويرى بعينه اليسرى الكثرة، أي عالم المظاهر. ما هو أهم، في خصوص هذا الإنسان، أنه، بالإضافة إلى قدرته على رؤية الكثرة والوحدة، يعرف أن كلاهما واحد في نهاية الأمر. أما والحال هذه، فإنه يتبين في كل واحد من الموجودات الفعلية وجهين: وجه الفناء ووجه البقاء. من البديهي، إذاً، أن يؤخذ مصطلحا الفناء والبقاء، معناهما الأنطولوجي، رغم ارتباطهما بالخبرة الذاتية المعروفة، تاليًا، بنفس التسميات.

إن وجه الفناء في الشيء هو الوجه الذي يكون الشيء، بحسبه محدودًا ماهويًا؛ يكون تعيّنًا أو تشخصًا. بهذا الوجه، فإن كل موجود، على وجه الدقة، غير موجود؛ إنه «عدم». ويبدو أن «الوجود» يحوز، في واقع الأمر، وجودًا مُستعارًا؛ أما في نفسه، فهو باطل ويقوم على أرض العدم.

في المقابل، فإن وجه البقاء هو الوجه الذي يكون الشيء نفسه بحسبه حقًا، بمعنى كونه من تعيّنات الحق، فهو ظاهر يتجلى الحق فيه. بهذا الوجه، لا شيء، في عالم الكون باطل. وكل وجود عيني هو تركيب خاص من هذه الأوجه السلبية والإيجابية، فهو محل لالتقاء الزماني والسرمدى، المحدود وغير المتناهي، النسبي والمطلق. وبذا نحصل، من تركيب هذين الوجهين، على مفهوم «الممكن».

وبعكس التصور الأنطولوجي الاعتيادي للإمكان، فإن الشيء الممكن ليس نسبيًا ومحدودًا إطلاقًا. كتجلٍ إلهي، فإن له وجهًا آخر يربطه بالحق مباشرة. وفي كل شيء، ولو كان أكثر الأشياء ضعة، فإن الفيلسوف العارف يتبين فيه تجليًا للحق.

يُصور محمود شبستري هذا الوضع المتأفزيقي، في ديوانه گلشان راز، بالجوء إلى تراكيب واصطلاحات متناقضة من قبيل قوله، «نور زاهر في غمرة الليل المظلم» (شب روشن میان روز تاریک)^(١٧). فيحيلنا بقوله، «الليل المظلم»، إلى بنية الحق عندما تكشف عن نفسها في مرحلة الفناء الذاتي والطبيعي، حيث يشهد المرء فناء كل تجليات الحق. وهو «ليل» إذ لا شيء، عند هذه المرحلة، قابل لأن يُرى؛ كل الأشياء فقدت ألوانها وصورها وانسابت

علاقته بالكثرة هو كالفقر المنعكس في كثير من الأنهر والبحيرات، فهو مشهود في كل مكان دون أن ينقسم إلى كثير (انظر، Cite Tzu Yu, Book 94).

(١٧) گلشان راز، مصدر سابق، البيت ٢١٧، الصفحة ١٠٠. انظر، تعليقة اللاهيجي، الصفحة ١٠١.

في ظلمة عدم التعيّن الأصلي. إلا أنّ هذا «الليل» الميتافيزيقي، في المقابل، «زاهر» لأنّ الحقّ في ذاته، وبعيداً عن مُراعاة كلّ القيود التي تفرضها نفس بنية وعينا النسبيّ، زاهر وظاهر؛ ظاهر بنفسه ومظهر لغيره.

أمّا الجزء الثاني من التعبير أعلاه، «في غمرة الليل المظلم»، فيعني، بادئ ذي بدء، أنّ الوحدة الحقّة تكشف عن نفسها في غمرة الكثرة، في صورة الأشياء النسبيّة المتعيّنة. بهذا المعنى، وبهذه الصورة، فإنّ الحقّ ظاهرٌ تمامًا في العالم الخارجي، تمامًا كما الأشياء ظاهرة في وضح النهار. مع ذلك، فإنّ وضح النهار الذي تنكشف فيه كلّ الأشياء هو وضح ظاهريّ فحسب. فالأشياء التي تظهر فيه هي، في ذاتها، من طبيعة الظلمة والعدم. لذا كان وضح النهار «مُظلمًا».

توصلنا هذه الأوجه المتعارضة للحقّ، أي النور والظلمة، وهي الملحوظة في كلّ الأشياء، إلى سؤال: بأيّ المعاني، وبأيّ المراتب، تكون المظاهر حقيقيّة؟ فمشكلة حقيقيّة مظاهر العالم وبطلانها هي بالفعل مسألة حسّاسة في الفلسفة الإسلاميّة، وعلى أساسها انقسم المفكرون إلى طبقاتٍ على نحوٍ من الهرميّة الروحيّة. يقترح حيدر الآمليّ، في هذا السياق، قسمةً ثلاثيّةً:

١. العوالم أو ذوو العقل؛

٢. الخواصّ أو ذوو العين؛

٣. خواصّ الخواصّ أو ذوو العقل والعين^(١٨).

تمثّل الفئة الأولى المرتبة الدنيّا من لا يشاهد سوى الكثرة. إنهم أولئك الصارمون في قناعتهم بأنّ الأشياء، كما يدركونها في هذا العالم، هي الحقيقة الوحيدة، فلا شيء بعدها أو وراءها. من وجهة نظر الفيلسوف العارف، فإنّ أعين هؤلاء محجوبة بكثرة المظاهر عن رؤية الوحدة التي تحتها. وعوض أن تفصح هذه المظاهر، من خلال شؤونها الوجوديّة، عن شيء يتجلّى فيها، فإنّها تقف كحُجُب تعيق رؤية ذلك الشيء الظاهر بذاته. يُقارَن هذا الوضع، في الفلسفة الإسلاميّة، بحالة أولئك الذين ينظرون إلى الصور المنعكسة في مرآة عن غير وعي منهم بوجود المرآة. ترمز المرآة، في هذه الاستعارة، إلى الحقّ، أمّا الصور المنعكسة فيها فترمز إلى المظاهر. موضوعاً، حتّى أفراد هذه الفئة يُدرّكون الصور على سطح المرآة. لا صور

(١٨) انظر، جامع الأسرار، مصدر سابق، الصفحتان ١١٣ و ٣٩١؛ الواج، مصدر سابق، الصفحة ٦١.

لندرك دوغما المرأة. أما ذاتاً، فهم يرون إلى الصور على أنها حقّة وقائمة بذاتها. ويصدف أن تكون استعارة المرأة إحدى الاستعارات الهامة التي تتكرّر في الفلسفة الإسلامية وفي غير مناسبة. من الاستعارات الأخرى، وإن كانت من الطبيعة ذاتها، استعارة البحر المصطحب بأمواجه، وهي، في السياق المتأفزيقي الذي يعنينا، تشير إلى أنّ الناس يلاحظون الأمواج المتلاطمة على سطح الماء مُتناسين أنّ الأمواج إن هي إلّا صوراً خارجية يتلبسها البحر. يقول [عبد الرحمن] الجامي، واصفاً ظهور وحدة الحقّ التحتيّة وبطونها بفعل الكثرة الظاهرية، الوجود بحر، أمواجه أبداً محتدمة،

ومن البحر، لا يرى العوأم سوى موجه.

انظر كيف تظهر من عمق البحر إلى سطحه أمواج لا عدّ لها،

ويبقى البحر في موجه محتجباً^(١٩).

أستفيد من هذه المناسبة لأقول، إنّ الفلاسفة المسلمين يميلون إلى الاستفادة من التشبيهات والاستعارات بكثرة في المتأفيزيقا، تحديداً فيما خصّ تفسير العلاقة، المتناقضة ظاهراً، بين الوحدة والكثرة، والحقّ والمظاهر. وتمثّل الاستفادة المتكرّرة من المجاز في المتأفيزيقا أحد الشواخص المائزة للفلسفة الإسلامية، أو، بالفعل، لكلّ الفلسفات الشرقيّة بشكل عامّ. ولا ينبغي النظر إليها على أنّها مُحسنات بديعية، بل ثمة دور إدراكيّ منوطٌ بهذا المجاز^(٢٠).

لهذا أن يُذكرنا، وبحقّ، بفهم فتغنشتاين Wittgenstein لمفهوم «الرؤية الشيء على أنّه seeing as». فيحسب فتغنشتاين، فإنّ «رؤية الشيء على أنّه» تقتضي أسلوباً لا يتوافر للرؤية العادية. فمن الممكن للمرء أن يرى شيئاً في حين لا يتأتّى له أن يرى الشيء على أنّه... يُسمّى فتغنشتاين هذه الحالة الأخيرة بـ«عمى الجهة aspect blindness»^(٢١).

على نفس النحو، فإنّ اكتشاف صورة مجازيّة في الحقل العالي للمتأفيزيقا يُمثّل، بالنسبة

(١٩) يستشهد الآملي، في جامع الأسرار (الصفحة ١٦١) بشعر شبيه بما يورده الجامي، إليك نصّه،

البحر بحر على ما كان من قديم
أنّ الحوادث أمواج وأنهار
لا يحجبك أشكال يشاكلها
عمن تشكّل فيها فهي أشتار

لاحظ أنّ الآملي (٧١٩-٧٨٢هـ) سابقٌ على الجامي (٨١٩-٩٩٨هـ). المترجم.

(٢٠) عن التمييز بين الوظيفة التزيينية وتلك المعرفيّة للمجازات، انظر،

M. B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor* (The Hague-Paris, 1967), Intro.

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 213.

(٢١)

إلى الفلاسفة المسلمين، مسلّكاً معيّناً في التفكير، نمطاً من الإدراك، إذ هو اكتشافٌ لبعض الملامح الدقيقة في بنية الواقع المتأفيزيقيّة، وبغضّ النظر عن وضوحه بمقتضى الوعي المتعالّي، فإنّه لوجهٌ دقيقٌ وغامضٌ عند مستوى التفكير المنطقيّ، بحيث يُخفق العقل البشريّ معه، في القبض عليه.

أولئك، من بين العوالم، الذين لا يرون ما سوى الكثرة، والذين لا توحى لهم كلمة «ظاهرة» بأيّ معنى حقيقيّ، يُمثّلون أدنى مراتب هذه الهرميّة. ومن الممكن الوصول إلى مراتب أعلى، في ضمن حدود العوالم، من قبل أولئك الذين يتعرّفون على ما وراء الظاهر. هذا الما وراء هو الحقّ، أو بتعبير شائع، الله الذي يُنظر إليه كمتعالٍ؛ كآخر مطلق منفكٌ تماماً عن عالم المظاهر. ليس، في هذا الفهم، أيّ ارتباط داخليّ بين الله والعالم. ليس ثمة بينهما إلّا العلاقات الخارجيّة كالخلق والقاهرةيّة. يُعرف هؤلاء في الإسلام بـ «أهل الظاهر»، أيّ الذين لا يرون سوى ظاهر الحقّ. ويُقال، إنّ عيونهم تعاني علةً أو تشوّهاً يُعرف بالحؤول. والمصاب بالحؤول يرى في كلّ موضوع صورتين. يتبدّى الموضوع الواحد لعينه شيئين متغايرين.

وبحسب القسمة المُعطاة أعلاه، تكون الفئة الثانية من الناس الذين شاهدوا الحقّ مباشرةً في خبرة الفناء، في بُعديها الذاتيّ والموضوعيّ، أيّ في الفناء الكلّيّ لأننا أولاً، ولكلّ الأشياء الظاهرة التي تُكوّن العالم الموضوعيّ الخارجيّ، تاليًا. إلّا أنّ أفراد هذه الفئة يقفون عند هذه المرحلة فلا يتخطّونها. بتعبير أكثر ملموسيّة، فإنّ هذه الجماعة لا تعي سوى الوحدة الحقّة. كلّ ما يرونه فهو الوحدة، ولا سواها. إنّ كلّ العالم، في نظرهم، يستحيلٌ وحدةً حقّةً بلا تعيّنات أو تقييدات.

لا محالة، فإنّ هؤلاء الناس عندما يرجعون توّاً من الفناء إلى وعيهم العاديّ، فإنّ الكثرة تعود مشهودةً مُجدّداً. إلّا أنّ عالم المظاهر يُنبذ باعتباره خيالاً. عندهم أنّ عالم الكثرة لا قيمة متأفيزيقيّة، أو أنطولوجيّة، لديه لماهيته الباطلة. فأشياء الخارج ليست بموجودة بالمعنى «الحقيقيّ» للكلمة. إنّها سرابات عائمة، خيالات محضة، لا حقائق موازية لتدعيمها. وتتماهى هذه الرؤية، في بنيتها الأساسية، مع الرؤية الفيديانتيّة في فهمها الراجح لعالم المظاهر، حيث تردّ مفردة مايا لتعني الوهم الصرف، أو المبدأ المولّد للوهم.

ونمّا كما لا يؤدّي هذا الفهم الراجح حقّ الرؤية الكونيّة للفلسفة الفيديانتيّة، بل هو جائزٌ بحقّها، فإنّ التوكيد الحصريّ على الحقّ، على حساب عالم المظاهر، في المتأفيزيقيّة الإسلاميّة، يشوّه بما لا يحتملُ الترميم الرؤية الأصليّة لفهم أصحاب هذه المدرسة. انطلاقاً من هذا

المعنى، يرمي الآملي الإسماعيلية بالجحود والبدعة^(٢٢).

من منظور الفيلسوف العارف الأسمى، فإنه حتى أهل هذا المقام، عندما يختبرون رؤية الحق، فهم لا يقومون سوى برؤية الحق في انعكاسه في المظاهر. ولكن لأنبهارهم بفرط النور المنعكس من الحق، فهم لا يعون وجود المظاهر التي ينعكس فيها. وتماثما كما في حالة أهل الفئة الأولى، فإن الحق بمثابة مرآة تعكس على صفحاتها الصقيلة كل الأشياء الظاهرة. لذا، في هذه الحالة، تكون الأشياء الظاهرة هي المرآة التي تعكس الحق. وفي كلا الحالين، يلاحظ الإنسان الصور في المرآة، وتظل المرآة نفسها غير ملحوظة.

إنه في المقام الثالث، مقام «خواص الخواص»، حيث تترك العلاقة بين الحق والمظاهر كتقابل متضادات الوحدة والكثرة. وفي هذا النطاق ندرك، علاوة على ما مر، القيمة المعرفية الخصبة للتفكير المجازي الذي أشرنا إليه قبلا.

إن الذين ارتفع وعيهم إلى أوج البقاء بعد الفناء، يختبرون علاقة الحق بالأشياء الظاهرة كعلاقة تقابل متضادي الوحدة والكثرة. بعبارة كلامية، هم أولئك القادرون على رؤية الله في الخلق والخلق في الله. هم قادرون على رؤية المرآة والصور المنعكسة فيها. الله والخلق، في هذا المقام، يتعاقبان على أداء دور المرآة والصور. إن الوجود الواحد عينه يُنظر إليه تارة كالله وطورا كالخلق، أو كالحق والمظاهر، كالوحدة والكثرة.

إن رؤية الكثرة في الأشياء لا تُعيق رؤية الوحدة في الحق. ولا تحجب رؤية الوحدة ظهور الكثرة^(٢٣). بل على العكس من ذلك، يتكامل كلاهما في تبيان البنية الصافية للواقع. فهما وجهها الحق الأساسيين، إذ تمثل الوحدة وجه «الإطلاق» أو «الإجمال»، والكثرة وجه «التقييد» أو «التفصيل». وطالما لم ندرك، بهذا الطريق، الوحدة والكثرة في فعل إدراكي واحد فلن نحصل على تمام الصورة فيما خص الحق كما هو حقا. يُسمي حيدر الآملي هذا الحدس المتزامن لوجهي الحق «توحيداً وجودياً»، ويعتبره المقابل الفلسفي الحقيقي الوحيد للتوحيد الديني^(٢٤). يتشكل «التوحيد الوجودي»، بهذا الفهم، من حدس أولي بحقيقة واحدة هي وجود كل شيء دونما استثناء. في الحق، ويُسميه الإلهيون الله، يرى [الحدس]

(٢٢) جامع الأسرار، مصدر سابق، الصفحتان ٢١٧ و ٢٢١.

(٢٣) انظر كتابي،

A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1967), II, pp. 122-123.

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ١١٣.

الوجود في إطلاقه ولا بشرط، في حين تكون الأشياء التي يتعرف عليها التحديدات لنفس حقيقة الوجود بما ينسجم مع تعيّناتها الداخلية. أمّا فلسفيًا، فهذا هو الموقف المتعارف عليه، عامةً، بقولهم وحدة الوجود، وهي فكرة ذات أهمية استثنائية ترجع إلى ابن عربي.

ينطلق هذا النوع الخاص من المتافيزيقا، القائم على هذا الصنف من الحدس الوجودي، من عبارة أن الحقّ وحده الحقيقيّ (الحقّ هو الحقيقة الوحيدة)، وبالتالي، لا شيء، سواء واقعيّ وحقيقيّ. العالم المتكثّر هو، في ماهيته، عدم. تنضاف، مباشرةً، عبارة أخرى إلى هذه الابتدائية؛ فهي لا تنطوي، بشكل من الأشكال، على نتيجة مفادها أن العالم خلاء، وهم، أو صرف عدم. بل حالة العالم الأنطولوجية، بالحرّي، حالة علائق، أي صور علائقية مختلفة ومتنوعة للحقّ نفسه. بهذا المعنى، دون سواء، تكون كلّها حقّة.

إنّ بزوغ العالم الظاهريّ كما نلاحظه فعلاً، ينتسب بالأصالة إلى سببين مختلفين في الظاهر، والحال أنّهما متضارعين تمامًا: أحدهما متافيزيقيّ، والآخر معرفيّ (إبستمولوجي). متافيزيقيًا، أو أنطولوجيًا، يبرز عالم المظاهر أمام أنظارنا لأنّ للحقّ في ذاته شؤون، وتسمّى أيضًا كمالات وجودية. وهاهنا مفهوم يناظر، في أهمّيته، فكرة لاو تزو عن «الفضائل» في علاقتها بالطريق (التاو)^(٢٥). وتنشّد هذه الشؤون الذاتية التمتّهر في الخارج. وبالتالي، ينبسط الوجود في وفرة التعيّنات.

إبستمولوجيًا، في المقابل، تنشأ هذه التعيّنات، عن الحقّ، من المحدودية الذاتية للوعي الإنسانيّ المتناهي. فالحقّ، أو الوجود في إطلاقه، هو صرف وحدة. ويظلّ الحقّ في وحدته الأصلية بقطع النظر عن كمّ الصور المختلفة التي يتجلّى فيها. بهذا المعنى، يكون عالم الكثرة، في جوهره، نفس طبيعة الحقّ؛ إنّه الحقّ نفسه. إلّا أنّ الوحدة الأصلية للحقّ تحضر عند الوعي المحدود للإنسان كما لو أنّها متعيّنة في عدد لا محدود من الأشياء المتناهية بسبب تناهي نفس هذا الوعي. إنّ عالم المظاهر هو الحقّ الذي أخفى صورته اللامُصورة تحت رداء الصور الظاهرة الناشئة عن نفس المحدودية الملازمة للملكات الإنسان المعرفية.

تُسمّى هذه السيورة الموصوفة هاهنا، سيورة الوحدة المتافيزيقية اللامُتعينة في أصلها، تُسمّى في الفلسفة الإسلامية بـ«التجليّ الوجودي». ويتماهي، بنيويًا، هذا الفهم للتجليّ مع الفهم الفيدانتيّ لـ«الأدياسا» أو «الإضافة الطارئة»، التي تبدى وحدة النيرجون

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحات ١١٣ إلى ١١٥.

براهمن، أو المطلق اللابشرطي، بحسبها، منقسمة بمقتضى الأسماء والصور (ناما-روبا) المختلفة التي يفرضها الجهل (أفيديا) على الحق. ومن الملفت أن الأفيديا، من وجهة النظر المقارنة للفيديانتا والفلسفة الإسلامية، والتي تُمثل، ذاتيًا، «الجهل» الإنساني بحقيقة الأشياء، تُمثل، موضوعيًا، المايا، وهي طاقة براهمن الذاتية على التعيين (الوجود الشرطي). وتتطابق «الأسماء والصور» المفروضة على الحق من قبل أفيديا مع المفهوم الإسلامي للماهيات، وهي ليست سوى الصور الخارجية للصفات والأسماء الإلهية. وتجد المايا الفيديانتية، بما هي قدرة التعيين الذاتي للحق، نظيرها الإسلامي في مفهوم «الرحمة الوجودية» الإلهية.

لكن حتى في مرحلة التجلي، فإن بنية الحقيقة، كما يراها الفيلسوف العارف، تبدو متعكسة مع نفس الحقيقة التي تبدى للوعي النسبي في الإنسان العادي. إذ في عيون الإنسان العادي الذي يُمثل الذوق العام في النظر إلى المسائل، فإن المظاهر مرئية وجليّة، أما الحق فمحتجب. وفي الوعي اللابشرطي للفيلسوف العارف الحقيقي، فإن الحق هو الجملي أبدًا، وفي كل مكان، والمظاهر هي المحتجبة.

تكمن علة هذه البنية المتفرّدة للواقع، في بعدها الموسم بالتجلي، في ما أشرت إليه تكرارًا وهو عدم حقانية عالم المظاهر المتعين بمعنى كونه قائمًا بذاته؛ ما من لب أنطولوجي يمتلكه المظاهر في نفسها. والفكرة، مجددًا، تناظر النفي البوذي الشهير للسفابافا، أو «نفس الطبيعة»، لأي شيء في العالم. بهذا المعنى، يكون الموقف الفلسفي لمدرسة «وحدة الوجود» معاديًا للماهية بأوضح ما تكون المعادة؛ ترتد كل الماهيات إلى الزيف. أما إن كان من اعتراف، فإن أرفع ما يقال في حقها (الماهيات) فهو «الوجود المستعار». بكلمة أخرى، تنوجد الماهيات لوجود العديد من التعينات والشؤون الخاصة بالحق الحقيقي وحده باسم الوجود في اكتمال معناه.

وقد تقدّم الفلاسفة المسلمون، ربطًا بالحالة الأنطولوجية لعالم المظاهر وعلاقته بالحق، تقدّموا بعدد من المجازات والاستعارات ذات الدلالة. وعلى ضوء الأهمية الملحوظة للتفكير المجازي في الإسلام، فإنني سوف أعرض لبعض هذه المجازات. إذًا، يقول محمود شبستري في ديوانه گلشن راز^(٢٦)،

إن ظهور الماسوي (ماسوي الحق) دافعه خيالك (بنية الإدراك الإنساني)،

(٢٦) گلشن راز، مصدر سابق، البيت ١٥، الصفحة ١٩.

هو كظهور الحلقة جزءاً نقطة تدور برشاقة

يلاحظ اللاهيجي، فيما خص هذه الأبيات، أن ظهور عالم الكثرة كـ«ما سوى» الحق، دفعه عمل ملكة الخيال المنبني على الإدراك الحسي، وهو، بطبيعته، غير قادر على تخطي السطح الظاهري للأشياء. في حقيقة الأمر، ثمة حقيقة واحدة تتجلى بمختلف الأشكال. وفي هذا المجال، ليس الإدراك الحسي بثقة، إذ هو عرضة لأن يرى السراب كموجود حقيقي في حين هو ليس به. إنه يدرك نقاط المطر الهائلة من السماء كخطوط مستقيمة. وكذلك المرء القاعد في زورق يميل إلى رؤية الشاطئ كما لو كان هو المتحرك والزورق هو الساكن^(٢٧). وعندما، في العتمة، نُحركُ جمرةً على نحو دائري، فإننا ندرك حلقةً مشتعلة. ما هو موجود في الواقع، في هذه الحالة، هو الجمرة كنقطة محدّدة. أما الحركة الدائرية الرشيقية، فهي التي تُظهر الجمرة في شكل حلقة من نار. وهكذا هي، يطرح اللاهيجي، العلاقة بين الحق الذي، في حالة الوحدة، يُمثل نقطة النار، وبين عالم الكثرة الذي، في تشكيله الماهوي، يُمثل الحلقة الناتجة عن دوران النقطة^(٢٨). بكلام آخر، إن عالم المظاهر أُنزَّ خلفه فعل الحق الخالق.

تكمن المعضلة الفلسفية، هنا، في الحالة الأنطولوجية لحلقة النار. من الواضح أن الحلقة لا «توجد» بتمام معنى الكلمة. هي في نفسها باطلة وزائفة. لكن من الواضح، بالقدر عينه، أننا لا نستطيع القول بحقها إنها صرف العدم. فهي توجد بنحو. وهي حقيقة بمقدار ما تبدى لوعينا، وبمقدار ما تكون نتاج حركة نقطة النار الموجودة حقاً على المستوى الإمبريقي لخبرتنا. إن الوضع الأنطولوجي لكافة الأشياء الظاهرة التي نلاحظها في هذا العالم هو، ماهوياً، من هذا القبيل.

ومن المجازات الملفتة التي تقدّم بها الفلاسفة المسلمون، ذاك المتعلق بالمداد وظهوره بصور الحروف^(٢٩). ليست الحروف، المكتوبة بالمداد، توجد بما هي حروف. إن هي إلا

(٢٧) من الحسري، هنا، إقامة المقارنة مع ما يقوله معلّم الزن دوجن حول نفس الواقعة: «عندما ينظر راكب السفينة الشاطئ، يظنّ مخبطاً أن الشاطئ هو المتحرك. لكنّه عندما يتفحص مركبه، يدرك أن المركب هو المتحرك. تماماً على نفس النحو، إن كوّن رجل صورة خاطئة عن أنه فعّال العالم على هذا الأساس، سوف يكون عرضة لتكوين رؤية خاطئة عن طبيعة الذهن لديه كما لو كانت كياناً قائماً بذاته. أمّا، من ناحية أخرى، لو أحرز حقيقة المسألة بالخبرة المباشرة (كما في خبرة الفناء في الإسلام)، ثمّ رُعاد إلى مصدر الأشياء (كما في فكرة "الوجود" الإسلامية في حالة الوحدة)، فإنّه سوف يلاحظ أن الأشياء الكثيرة (أي كل الأشياء الظاهرية) هي مسلوطة الآننا (أي لا قيام لها بذاتها)».

(٢٨) شرح كُشَان راز، مصدر سابق، الصفحة ١٩.

(٢٩) انظر، جامع الأسرار، مصدر سابق، الصفحتان ١٠٦ و ١٠٧.

أشكال شتى نُسبت إليها المعاني اتفاقاً. ما هو موجودٌ، حقاً وبالملموس، فهو المداد. أما «وجود» الحروف، في الحقيقة، فليس سوى «وجود» المداد، الحقيقة الوحيدة المنفردة التي تبدى في تعينات عديدة. وعلى المرء أن يَهْدُب، أولاً، العينَ لترى نفس حقيقة المداد في كل الحروف، ومن ثم، لترى الحروف كتعينات عديدة للمداد.

لعلّ المجاز التالي، البحر والموج، أكثر أهمية لكونه، أولاً، متواتراً لدى عدد من الأنساق الفلسفية في الشرق، ومنها ما هو غير إسلامي، وفي هذا ما يؤهله لتبيان واحد من أكثر أنماط التفكير أساسية في الشرق؛ أما ثانياً، فلكونه يلفت النظر إلى مسألة هي غاية في الأهمية، وإن قصرت المجازات السابقة عن تجليتها، عنيبتُ بها عدم استغناء الحق، بما هو حق، عن عالم المظاهر، تماماً كما لا يتصور «وجود» عالم المظاهر إلا على أساس «وجود» الحق، أو بالحرّي، «الوجود» الذي هو عين الحق.

بطبيعة الحال، يمكن للعقل تصوّر الوجود بما هو متخطّ لكل التعينات، وكما رأينا آنفاً، فبالإمكان حدسه بما هو كذلك، في لابتراطيه المطلقة ووحدته السرمديّة. بإمكاننا، أيضاً، في خطوة إلى الأمام، أن نتصوره متخطّياً شرط اللابشرطية نفسه.

بيد أنّ هذه الرؤية للحق هي ممّا يحدث في وعينا نحن. أما في الواقع الخارجيّ (خارج ذهني)، لا يمكن للحق أن يلبث هنيئة دون أن يتجلى.

وكما يقول حيدر الآملي،^(٣٠)

لأنّ البحر ما دام أن يكون بحرًا، لا ينفك عن الموج و(لا) الموج عنه. ومع أنّه كذلك، لا يمكن ظهوره بصورة موج الا على خلاف صورة موج آخر، لأنّه لا يمكن ظهور موجين متّحدين في الوضع والصورة بحيث لا يفرّق بينهما بوجه من الوجوه.

يتعرّف الآملي، في هذه العلاقة الفريدة بين البحر والموج، على الصورة المطابقة للعلاقة الأنطولوجية بين حالة «الوجود» اللامتعيّن، وحالة عالم التعينات. هو يلاحظ ما يلي^(٣١)،

اعلم أنّ الوجود المطلق أو الحقّ تعالى كالبحر المحيط مثلاً، والمقيّدات والموجودات كالأمواج والانهار الغير المتناهية. فكما أنّ الأمواج والانهار عبارة عن انبساط البحر المحيط بصور كمالاته المائية وخصوصياته البحرية، فكذلك الموجودات والمقيّدات عبارة عن انبساط الوجود المطلق بصور كمالاته الذاتية وخصوصياته الاسمائية...

(٣٠) جامع الأسرار. مصدر سابق، الصفحتان ١٦١ و ١٦٢.

(٣١) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٠٦ و ٢٠٧.

وكما أنَّ الامواج والانهار ليست ببحر من وجه وليست غيره من وجه آخر، لأنَّ الامواج والانهار وان كانت غير البحر من حيث التعيين والتقييد، لكن ليست غيره من حيث الحقيقة والذات التي هي المائتة المحضة - لأنها من حيث هذه الحيثية هي هو بعينها - فكذلك الموجودات والمقيدات ليست غيره من حيث الحقيقة والذات التي هي الوجود، لأنها - من حيث هذه الحيثية - هي هو بعينها.

من المثير أن ينحى حيدر الآملي، في تحليله لهذا الوضع الأنطولوجي، منحى القراءة الدلالية (السيمانتية). هو يقول،

أنَّ البحر اذا تعيّن بصور الامواج، سُمّي موجاً. واذا تعيّن بصور الانهار، سُمّي نهراً. واذا تعيّن بصور الجدول، سُمّي جدولاً. وكذلك (اذا تعيّن) بصور المطر والتلج والجليد، وما شاكل ذلك. وليس في الحقيقة الا بحر أو ماء، لأنَّ الموج والنهر والجدول أسماء (دالّة) على البحر بلسان العرب أو غيرهم؛ والا، ففي التحقيق ليس له اسم ولا رسم، بل البحر أيضاً اسم له بحسب الاصطلاح.

ثمّ يضيف، بأنَّ الأمر يصدق تماماً على «الوجود» أو «الحق».

هناك أيضاً مجازات بارزة كمجاز المرأة والصورة، والواحد والأعداد المؤلفة من تكرار الواحد. وكلّهما مهمّة، إذ كلّ واحد منها، على حياله، يلقي ضوءاً على جانب معيّن من جوانب علاقة الوحدة والكثرة. لكنني أعتقد أن ما ذكر من أمثلة يكفي وفي.

إنَّ أهمّ استنتاج قد نستخلصه من التأمل الملي بهذه المجازات هو أنَّ للحقيقة الميتافيزيقية، أو للحقّ نفسه، بُعْدَيْن مختلفين. أوّل البُعْدَيْن وهو، متافيزيقياً، المستوى الأساسي للحقيقة، هو البُعد حيث يكون الحقّ حقاً في إطلاقه، أي في لا تعيّن المطلق. وهذا يتطابق مع المفهوم الفيدانتيّ «البراهمن الأسمى» أو «البارابراهمن»، ومع الفكرة الكونفوشية المُحدّثة «الو تشي»، أو «المتسامي فوق كلّ حدّ». وفي كلّ من الفيدانتيّة والإسلام، لا يكون الحقّ، عند هذه المرحلة السامية، هو الله، إذ حتّى «الله» هو تعيّن من تعيّنات الحقّ، أقلّه بمقدار ما يفرق بين الحقّ والخلق.

في ثاني البُعْدَيْن، يظلّ الحقّ حقاً، إلّا أنّه الحقّ في علاقته بالعالم. إنّه الحقّ باعتباره المصدر الأسمى لعالم المظاهر، «الشيء» الذي يكشف عن نفسه في شكل الكثرة. إنّه فقط عند هذه المرحلة، يصير الاسم 'الله' ملائماً للحقّ. إنّها مرحلة «البارامشقارا»، السيّد الأسمى، في الفيدانتيّة، وفي الكونفوشية المُحدّثة هي موقع التاي تشي، «الأسمى»، وهو لا يغيّر «الويت تشي»، «أسمى العدم». بما هو مبدأ أزلي للخلق.

إن موقفًا كهذا يُعرف، بشكل عام، بوحدة الوجود، وهي فكرة مارست تأثيرًا هائلًا على السيرورة التشكّلية للعقلية الفلسفية، كما والشاعرية، للمسلمين الإيرانيين. ومن الواضح، الآن، أنه من قبيل الخطأ الفادح أن نعتبرها، كما درجت العادة، نوعًا من الواحدية، أو حتى «الواحدية الوجودية». ومن الجلي، كذلك، أنها تحوي عنصرًا من الثنائية بمعنى أنها تقرّ بوجود بُعدين للواقع في البنية المتافيزيقية للحق. وليس من الصحيح، أيضًا، أن ننظر إليها كثنائية، إذ البُعدان المختلفان للواقع هما، في النهاية، أي في صورة تقابل الأضداد *coincidentia oppositorum*، نفس الشيء الواحد. إن «وحدة الوجود» ليست بواحدية أو ثنائية. وكرؤية متافيزيقية للواقع تنبني على خبرة وجودية معينة، تتشكل على أساس رؤية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، فإنها، قطعًا، أكثر إتقانًا وحرًا من الواحدية أو الثنائية الفلسفتين.

ومن الشيق أن نلاحظ، علاوة على ذلك، أن هكذا رؤية للواقع، باعتبارها بنية صريحة، ليست إيرانية حصرًا. بل هي، في المقابل من ذلك، من المتسلمات في المدارس الفلسفية الكبرى في الشرق. المسألة الهامة هنا، هي أن هذه البنية الأساسية المشتركة تتنوع، أشكاليًا وألوانًا، بحيث تتفاضل المدارس والأنساق المختلفة على أساس توكيدها على أوجه معينة من هذه البنية دون أوجه، وعلى أساس المدى الذي تُعَمّن فيه تدقيقًا في هذا المفهوم أو ذاك.

الآن، في التفصيل المسهب للتحليل المفاهيمي لهذه البنية الأساسية، وأخذًا بعين الاعتبار، في الوقت عينه، الفروقات الكبرى بين المنظومات المختلفة، فإننا نطمح في الوصول إلى رؤية شاملة لواحد - أقله - من الأنماط الأساسية في الفلسفة الشرقية، ومن الممكن تسمير المسألة أبعد من ذلك في عقد المقارنات مع أنماط مشابهة من الفلسفة في الغرب. إنها قناعتي أن الفهم الفلسفي العميق والحقيقي بين الشرق والغرب يصير ممكنًا على أساس عددٍ من المشاريع البحثية الجدية في مجالات متنوعة من الفلسفة، شرقية وغربية.

المحجّة: العدد ٢١ | صيف- خريف ٢٠١٠

مقابلة

المتافيزيقا في مواطنها الأصلية:

حوار الفلسفة والتصوّف

لقاء مع الدكتور محمّد المصباحي

أجراه الأستاذ أحمد كازا

المتافيزيقا في مواطنها الأصلية: حوار الفلسفة والتصوف

لقاء مع الدكتور محمد المصباحي

أجراه الأستاذ أحمد كازا

تقديم

إنّ اللقاء مع محمد المصباحي في حوار فكري، هو في عمقه مع إنسان مارس لفعل النظر؛ إنّه إنسان يعرف آداب الحوار والمنازعة، يُحسن الإنصات والكلام خارج أبة وثوقية أو تميط للخطاب. جامع بين كيفيات التعقل، وأنماط الشعور، لأنّ الفكر في نظره غير قابل للحدّ والحصر في سحنة نهائية؛ إنّه الإنسان المفكر والأكاديمي، استطاع أن يرسم لنفسه دروب خاصة ووجهات نظر متميزة في الحقل الفلسفي. وهذه الآفاق، انبنت وتبلورت في منهجية الكتابة عنده فهي:

١. قراءة مباشرة للنصّ الأصلي.
٢. عودة إلى النصوص الشارحة، أو المفسّرة للمتن.
٣. تفكيك المفاهيم المحيطة أو القرينة من الموضوع المدروس.
٤. الخروج بخلاصات ونتائج من أجل تحويلها إلى إشكالات.

الثابت الأساسي في هذه الخطوات المنهجية، هو إظهار الصعوبات أو ما يسمّيه أرسطو بالعواصات الحاضرة في المتن، من أجل معالجتها وفحصها نقدًا وتحليلًا، ولهذا، فالكتابة عنده ذات روح إشكالية، بنائه لحقل تتراحم فيه الثنائيات والتقابلات الذاتية والمفاصل النصّية؛ فهي تناصّ تتناسل فيه وضعيات معرفية مختلفة البناء والسياق. لذلك، فهي كتابة ممتلئة، وتشدّ القارئ إليها بكتافتها ونسيجها الذي لا يترك فراغًا أو بياضًا. إنّه أفق إبداعي متحرّر من قواعد الكتابة ذاتها، إلّا أنّها تتضمّن آليات خاصة ومكتسبة بالممارسة. وأهمّ آلية يمكن تلمّسها في كتاباته وهي تعويد القارئ على مواجهة الإشكالات، وتعلّم بنائها،

لكن بعد المضي في دروب النص ومفاصيله الداخلية، وهوامشه الخفية؛ إنها كتابة استنطاقية توخى الإنصات للنص، دون التقيد أو الالتزام بخطوات جاهزة أو إسقاطاً لأحكام مسبقة. فهي تتمفصل في فضاءات من صنعه الخاص. وما بلور لديه هذه الصناعة، هو اهتمامه القوي بالراهن ومتطلباته. ونتج عن هذا بناء لإشكالية حاسمة، محكومة بقولين أساسيين هما: الفلسفة والتصوف. لكن ما التصوف في نظر هذا الرجل؟ هل هو المعرفة المؤسسة على السلوك والطقس، أم المتحررة منهما؟

ففي فكره، كل فلاسفة الإسلام انتهوا إلى التصوف، لكن ليس كل المتصوفة فلاسفة. إلا أن هناك لحظتين في نظره شككتنا نشازاً في هذا التاريخ، وهما لحظة «ابن رشد»، و«ابن عربي»؛ الأول رفض التصوف، والثاني كمتصوف انفتح على الفلسفة. وحقل بناء هذه العلاقة امتد في وضعيات معرفية متعددة الآفاق؛ الأولى خاصة بالإنسان، وبالتالي، مقولة الأنس في رابطتها بالذات. الثانية، وضعية الدلالة وعلاقتها بالمفهوم، وبالتالي أنواع النظر البرهاني والجدلي. وتبين أن هناك صعوبات لممارسة البرهان في المتافيزيقا، مما حوّل النظر إلى الأسماء والدلالة. الثالثة، وتعلّق بأنطولوجيا الذاتية في علاقتها بالعرضية. هذا التحليل تأسس على وضعية الواحد. بما هو عدد (كم) ذاتي في علاقته بالواحد. بما هو منقسم إلى المقولات العشر.

والموجه لهذه الوضعيات هو ما يميّز مكانة 'الواحد بالعدد' عن 'العدد' من جهة، و'الواحد بالعدد' عن 'الواحد'، بما هو مرادف لاسم الموجود من جهة ثانية. هذه المفارقة الإشكالية أعاد بناءها كتاب الوحدة والوجود، من خلال الدور الأول الذي تحتله المقولات لبيان الوجود في رابطة بالواحد، أو علاقة مقولة الكم بالمقولات الأخرى.

والنتيجة من هذا، في نظره، هي حدّ معنى الذاتيّ والعرضيّ، من داخل فكرة 'المكيال'. فهذا الأخير هو ما يأخذ معنى الذاتيّ والعرضيّ. والطبيعة المكيالية راجعة إلى مكانة الواحد الذي لا يوجد إلا لمقولة الكم المنفصل العددي (عدم الانقسام)، وأما معناه الوجوديّ، وهو في كَيْفِيَّة نقله من الكم، بما هو مقدار أو عدد، إلى المقولات التسع الأخرى، وعملية النقل هي إحدى معاني التفصيل الدلالي.

والغرض من هذا هو الوصول إلى المكيال الحقيقي، أو ما يسمّيه أهل العرفان بـ'الميزان الحَقّاني' الخاص بالأسماء.

والصعوبة التي حوّلت فكر الدكتور محمّد المصباحي للنظر في آفاق مغايرة للموقف

العقلانيّ، وهي المتعلّقة بسريان الواحد العدديّ المندرج في مقولة ذاتيّة، وفي باقي المقولات. هذا الحضور الأخير، هو قوله بالعرضيّة، وأمّا جوهريّةه فحصر له في مقولة واحدة. وفيلسوف قرطبة ومراكش، عارض القول بجوهريّة الواحد وعرضيّةه؛ فهل التمييز بين الذاتيّ والعرضيّ، وبالتالي، التقابل بين أنطولوجيّتين متعارضتين هو ما بلور لحظة التفكير في تشكيلات خطابيّة متباينة والنزعة العقلية، وأساسها الفلسفيّ هو القول بعرضيّة الوجود كطريق لمحو التضادّ بين العقل والوجدان. ووجد هذا عند ابن سينا يقول عن مكانة هذه العرضيّة وأفاقها في كتاب من المعرفة إلى العقل،

إنّ القول بعرضيّة الوجود والعقل، بالنسبة للإنسان، قد يكون أقرب إلى الحساسيّة الفلسفيّة الحديثة القائمة على فكرة ناهي الإنسان ومحدوديّة معرفته ونسبيّة معتقداته ورؤاه، وتعدديّة مقترباته (استعداداته). إلّا أنّه فرّق بين أن تنشأ هذه الحساسيّة عن ثخمة من الوثوقيّة بكلّ ألوانها العلميّة وغير العلميّة، مما يسمح لها بفتح آفاق جديدة للاستكشاف وإعادة البناء، وفلسفته قامت من أجل الوثوقيّة ولو في أفق ذوقيّ. ومع ذلك، قد يكون الإقرار بالعرضيّة هو أقصر المسالك للاقتراب من الوجود والتاريخ، وبخاصّة إذا تمّ توجيه النظر الفلسفيّ حيث يحب أن يوجّه (الصفحة ٨٢).

إنّ العرضيّة التي يروم بناءها الدكتور محمّد المصباحي، هي من نوع خاصّ. وهي الأقوى على تضمّن الذات، بل ذاتيّة وأنطولوجيّة لا مذهبيّة، متحرّرة، لا وثوقيّة. وهذا ما وجده في 'الأفق الأكبريّ'، وبالتالي، ما بعد الحداثة؛ وإخراج العرضيّة من وثوقيّتها هو في إمكانيّة انفتاحها على التاريخ والوجود والحقيقة. وللدكتور محمّد المصباحي مؤلّفات من بينها:

١. إشكاليّة العقل عند ابن رشد (الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨).

٢. دلالات وإشكالات، دراسات في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة (الرباط: عكاظ، ١٩٨٨).

٣. من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظريّة العقل عند العرب (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠).

٤. تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥).

٥. الوجه الآخر لحداثة ابن رشد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨).

٦. الوحدة والوجود عند ابن رشد (الدار البيضاء: المدارس، ٢٠٠٢).

٧. نعم ولا، ابن عربيّ والفكر المنفتح (فاس: ما بعد الحداثة، ٢٠٠٦).

٨. العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦).
٩. من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد (الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٦).
١٠. مع ابن رشد (الدار البيضاء: دار تبقال، ٢٠٠٧).

١. اتّخذ مساركم الفكريّ أفقاً متعدّدة، باعثه الأوّل فحص روابط الفكر الإسلاميّ باليونانيّ، أو تجليات هذا الأخير عند مفكّري الإسلام أمثال الكنديّ، الفارابيّ، ابن سينا، الغزاليّ، ابن باجة، ابن رشد، الشيرازيّ ... بحثاً عن البناء الإشكاليّ الواصل والفاصل بينهما. ولا شك أنكم وجدتم ذلك في بُعدين أساسيّين هما، العقل والوجود. فهل هذه المباحث الأكاديمية هي عندهم مواجهة فعلية للمِثافيزيقا في مواطنها الأصلية؟

المصباحي

أعتقد أنّه لا يمكن التفكير تفكيراً فلسفياً في قضايا زماننا هذا إن لم نتعرّف ونعرّف ونعرف، بقدر الإمكان، كيف واجه العقل الإغريقيّ والعقل العربيّ الإسلاميّ القضايا والتحديات الكليّة والمُطلّقة التي كانت أمامه. والأمر يعود إلى أنّه لا يمكن أن نتفلسف اليوم إلاّ إذا وقفنا على لغةٍ ومناهج هؤلاء القدماء بأنفسنا، حتى نطلّع على أهمّيّتها وحدودها ومدى ملاءمتها لنا. نعم، العقل، بمناهجه ومقارباته ومفاهيمه، تبدّل، والقضايا الكبرى التي تشغل بال هذا العقل هي الأخرى تحوّلت في اتجاهها ومضمونها، ولكن ما زال العقل والوجود، بمعانيهما المُطلّقة يشغلان بال الإنسانية الآن. فإذا كانت الفلسفة في الماضي هي فنّ استعمال العقل من أجل اكتنائه سرّ الوجود والتمتّع بدهشة الكشف عن حُجّبه، فإنّه أضحى اليوم، بعلومه وتقنيّاته يهدّد الوجود، وبخاصّة الوجود البشريّ.

لا أريد من هذا القول أن أقيّد التفكير الفلسفيّ بماضيه، وأن أثقل كاهله بترائه، أو أن أجعله حجاً يطمس قضايا الإنسان والزمن والوجود الحاليّ، ولكن ما أريد قوله، هو وجوب تحرير التفكير الفلسفيّ من ماضيه بفضل معرفته معرفة جيّدة والتساؤل عن الشروط القولية والفكرية لإنتاجه. ومع ذلك، فهناك جوانب كثيرة في القول الفلسفيّ اليونانيّ والعربيّ يمكن الاستفادة منها؛ فهذا التراث المشترك غنيّ بلغته، بأسئلته، بمناهجه، بأساليب عرضه، بمسائله، بآفاقه. كلّ هذا من شأنه أن يُلهمنا أحياناً وأن يحزّنا على التفكير الفلسفيّ، أحياناً أخرى، وأن يجعلنا نتخذ منه موقفاً مناوئاً نُصرةً لزماننا والتزاماً بقضايانا. كانت صناعة الفلسفة في الماضي، كما هي اليوم، صناعة معقّدة. فهي تحتاج إلى الإحاطة بكلّ المعارف والتجارب الإنسانية، من الأسطورة إلى العلم والتقنيّة مروراً بالثقافة والتجربة الدينيّة.

ومن بين هذه المعارف ما خلفه لنا الماضي من تراث يوناني وعربي في المجال الفلسفي. هذا علاوة على أن الفلسفة في جوهرها حوار مع زمانها بكلّ مكوثاته، ومن جملة هذه المكوثات التراث الفلسفي. فلا بدّ من إجراء حوار معه سواء من جهة القبول والاستمداد، أو من جهة الرفض والتجاوز، أو من جهة الوصول إلى حلول وسطى معه. وإذا كنت شخصياً قد عُنت بالعقل والوجود - وصنوه الواحد والوحدة - فلكي، كما جاء في سؤالكم، أقف على المتأفزيقا في مواطنها الأصلية. بالتأكيد، لا بدّ من الاعتراف بأنّ فلسفات اليوم تكاد تجمع على رفض كلّ ما يمتّ إلى المتأفزيقا، لأنها لا تستطيع شيئاً أمام أزمة الإنسان والوجود اليوم. ولكن، هل فعلاً نستطيع أن نتخلّص من المتأفزيقا نهائياً؟ إن رفضنا المتأفزيقا، فالمتأفزيقان ترفضنا، إنها تلاحقنا وتؤثّر في كياناتنا وسياساتنا وتفكيرنا في كلّ آنّ وحين. لذلك من الأفضل التعامل معها بما يليق، حتى نتمكن من فهم سرّ بقائها وآلية استمرارها وتأثيرها على الوجود البشري.

ومن البين بنفسه، أنّ التراث الماضي يستدعي الحاضر. فلا يمكن التفكير تفكيراً فلسفياً اليوم بدون التعاطي مع فلسفة اليوم الآتية لنا من الغرب، وربما من الشرق.

وما دام الحوار يدور حول علاقة الفلسفة بالتصوّف، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ التصوّف باعتباره رؤية متأفزيقية للعالم تقوم على خدمة الله الواحد الأحد، يمتدّ بجذوره الأحدثية أو الوجودية أو الكرملوجية والنفسية إلى مواطن الفلسفة والعلم، بالرغم ممّا يقال عن التصوّف من أنّه أساساً تجربة شخصية ذاتية وجدانية. لا نستطيع أن نفهم النصوص الأساسية التي ترتفع في سماء تجربتنا الحضارية الفدّة كنضّب شاهقة تقاوم الزمن دون الاستئناس باللغة الفلسفية. فانفتاح الإسلام على كلّ الأنبياء السابقين على الرسالة المحمدية، هو إشارة إلى ضرورة الانفتاح على أرباب الحكمة والعلم في كلّ الملل، وبخاصّة في الملة اليونانية. هذا هو قدر الفكر. بما هو فكر، وبخاصّة الفكر العربي الإسلامي، أن يكون فكراً كونياً وجامعاً ومتسامحاً ومنفتحاً على تجارب ورؤى الحياة والمعرفة الأخرى ليكون قادراً على توجيه خطابه إلى العالم برمته. فالعالمية في الخطاب الموجه إلى الإنسانية تشترك العالمية في المعرفة والإيمان. إذ، هذا هو الخط القويّ والموجه للفكر الإسلامي بفضاءاته المختلفة. والطابع الكوني هو ما يدهش أهل الغرب في تجربة التصوّف الإسلامي. غير أن كونيّة الفلسفة (ومعيتها العلم) غير كونيّة التصوّف. فإذا كانت الفلسفة هي البحث عن معنى الوجود، أي عن العقل الساري فيه، وتحويله من طبيعته المعقولة إلى طبيعته العاقلة، فإنّ الذي يضمن مثل هذا البحث هو الوحدة السارية في الوجود. أما التصوّف فهو يبحث عن شيء آخر

في الوجود، إنه يبحث عن معناه في نفس الرحمن الساري فيه. من أجل هذا كان بحث المتصوف هو بحث محبة وتعلق لا بحث طلاق وانفصال. أي إن الغاية من الكشف الصوفي هي الوصول والمحبة والوحدة، لا السيطرة والتحكم.

٢. كيف يمكن للفلسفة أن تحضر في التصوف وبالعكس، ونحن نعرف أنهما متقابلان، سواء من جهة تقابل العقلانية بما بعد العقلانية، أو من جهة رؤيتهما للكون؟

المصباحي

إذا أخذنا المتن الأكبري مثلاً على أعلى ما وصل إليه القول الصوفي باعتباره قولاً نظرياً، فإننا سنجد الفلسفة حاضرة فيه، سواء على مستوى المناهج (التمثيل، البرهان، الاستقراء، الجدل، والحد)، أو المفاهيم (المادة أو الهيولى، الموضوع، الصورة، الجوهر، الماهية، الهوية، الواحد، الوجود، الوجود، العدم، الغاية، العقل بأسمائه المختلفة، المتقابلات، المقولات، المبادئ، المثل، إلخ)، أو الأنساق العلمية (نسق بطليموس الفلكي، نسق الطبيعة الأرسطي، نسق النفس الأرسطي أو الأفلاطوني)، أو الفلاسفة الكبار أمثال أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد إلخ، فقد كان المتن الأكبري من بين وسائط توصيل الفكر الفلسفي إلى الحضرة الصوفية لإخصابها وحل مآزقها أو تبرير خرقها للعادة، بحيث لا يمكن فهم خبايا وأسرار القول الصوفي في منأى عن الفلسفة.

وفي المقابل لعب المتن الأكبري، أحياناً، دوراً كبيراً في حل مآزق الفلسفة التي تفتن إليها مبكراً كل من ابن سينا والسهوردي. ومن بين هذه المآزق، مآزق تطويق الوجود بالعقل، وذلك عن طريق تطويقه بالمقولات، والمقولات بالجوهر، والجوهر بالماهية، هذا التطويق الذي أدى إلى رؤية ثباتية للعالم تحرم بموجبها الأنواع من الحركة والانتقال بعضها إلى بعض. مآزق آخر تجلّى في محاصرة القول بالعقل خاصة عن طريق الحد والبرهان، واعتبار كل الأقوال غير البرهانية سقط متاع. في هذا الجو الخائق بعقلانية صلبة، والذي قد يؤدي أحياناً إلى طريق مسدود، ظهر المتن الأكبري حافلاً بغنى المفاهيم الجديدة المستمدة، خاصة، من الوحي الجامع، القرآن، ومن الأثر النبوي؛ مفاهيم ونظرات تسمح بفك الطوق عن الوجود والقول معاً. وقد انتبه بعض الفلاسفة (كصدر الدين الشيرازي) إلى ما في كتاب 'الفتوحات المكية'، وكتاب 'فصوص الحكمة' لابن عربي من إمكانات هائلة لتجاوز الأفق الفلسفي الموروث من اليونان، وتوسيع عوالم الوجود إلى برازخ ومنازل وحضرات ومقامات وأحوال كيما تسع الرحمة الإلهية. ولا يمكن لهذا التعدد والتنوع أن يحصل بدون تدافع

وتضادّ وحركة وتقلّب، بل إنّنا سنجد هذه الحركة تعمّ، ولأوّل مرّة، حتّى الجوهر، مقولة المقولات. وبسريان الحركة في الجوهر، ومن ثمّ في الماهيّة، انفتح الباب أمام الإنسان لكي يطمع في التحوّل والارتقاء نوعياً من الطبيعة الإنسانيّة إلى ما عداها. ومعيّة هذا التحرير للوجود من العقل والمقولات، جرت عمليّة تحرير القول من طوق العقل، لينفتح المجال أمام القلب والخيال، بألوانهما المختلفة، ممّا أعاد الاعتبار إلى منتجاتهما، من حكي وشعر وتمثيل وتصوير. فالإنسان، كما قلت في أحد الكتب، «ليس إنساناً يبرهانه وقدرته على التسمية فقط، بل وأيضاً بخياله وقدرته على الاستعارة والمحاكاة، لأنّه لا يمكن أن يعمل إلّا بكلتا يديه». وعلى هذا المنوال يمكن تلطيف رؤية الفلسفة للعالم.

٣. الاشتغال بالفلسفة في نظركم هو فعل أو ممارسة ذاتيّة، يشكّل العقل عمقها الصمميّ، ومطلبها الاستراتيجيّ: فهل تعتقدون، بالفعل، أنّ آفاق العقل مهدّدة بوجوهه المتضادة، حيث تبين هذا من خلال كتابكم «الوجه الآخر لحدّاث ابن رشد»، كنموذج عقلانيّ حامل لمطليين: «الفحص الدلاليّ، والتأكيد الإثباتيّ للصورة»، أو «تقليد الأوائل»؟

المصباحي

سؤالك يكتنفه شيء من الغموض والحيرة، ولعلّك فعلت ذلك عنوةً مكرّاً منك، ربّما لإحداث شيء ممّا أحدثه ابن عربيّ في ابن رشد على شكل ارتباك. لكن، لحسن الحظّ، تجاوزت الفلسفة المعاصرة عقليّة التقابل الصارم بين نعم أو لا، وصارت أميل إلى الجمع بينهما في «مركب أعظم»، مركّب وذيّ يعمل على تلافي التضادّ قدر الإمكان نحو الجمع لضمان الحركة والتغيّر والتقلّب من حال إلى آخر. لقد أحسنت عندما جمعت بين «الذاتيّة والعقلانيّة» باعتبارهما صفتين أساسيتين ومتضادّتين للممارسة الفلسفيّة. الفيلسوف يكون أشبه ما يكون من الصوفيّ في أنّه يفكر تفكيراً ذاتياً؛ فهو، بحكم توحيده وتجرده ونزاهته، يرفض إغراء الجماعة بسلطانها ونفوذها، بوجهاتها وجاهها، خوفاً من الوقوع في فخّ الحِجر والوصاية، أو الاستخدام والتسخير، سواء من قِبَل جهات مؤسسيّة أو عقديّة. غير أنّ الفيلسوف، بالإضافة إلى كونه يرفض المشيخة، لا يريد أن يجازف بقلقه وحيرته في سبيل الوصول إلى حقيقته الذاتيّة، يكتّم لذّتها وجورها عن الآخرين، بل إنّّه إذا قام بذلك، وحصلت له تجربة الوصول، فمن أجل أن يذيعها بين الناس لتغدو تجربة عموميّة في فضاء عموميّ يمكن لأيّ إنسان كان أن يشارك في مناقشتها والتوافق بشأنها. فالتجربة الفلسفيّة ليس فيها أسرار، بما أنّ العقل هو السبيل لاقتنائها، وطالما كانت الحرّيّة طريقاً خطراً لحشد

الإجماع عليها. فالعقلانية، بقدر ما تطالب الفرد، بأن يفكر بنفسه ولحسابه الخاص، تفرض عليه أن يقوم بذلك علانية وفي فضاء عموميّ يضمن لها نوعاً من الحياد والشفافية والمساواة في المدد.

وهنا سيكون عليّ أن أعرج على العقل المهدّد في مصيره جزاء تضادّ مقاصده، أو بالأحرى تضادّ مقاصده مع إنجازاته وأفعاله؛ هل فعلاً العقل حرّ في ممارسة أفعاله، سيّد في أحكامه وتأويلاته، أم أنّه واقع تحت أشكال لا تُحصى من الضغوط والإكراهات الظاهرة والخفية؟ بل أكثر من ذلك، أليس بالعقل يتمّ اعتقال العقل وتوظيفه في مآرب تقع خارج نطاقه الخاصّ وأغراضه النيرة؟ لقد عمّ الشعور بين أهل الفلسفة منذ أواخر القرن التاسع عشر بأنّ العقل أمسى يشكّل خطراً على نفسه، وبالتالي، على الوجود بعامة؛ فمغامراته المعرفيّة والتطبيقية في مجالات الذرّة والبيولوجيا والإعلاميات والصورة، صارت تُنذر بكوارج هائلة تهدّد البيئة والإنسان معاً بالانقراض الوشيك. إنّ كشف الحجاب عن أنّ العقل مهدّد بالعقل، هو الذي يفرض علينا أن نبحث عن منابع أخرى مرنة للمعرفة والعرفان تنطلق من مشروع للوجد والوجدان بالوجود، سعياً لإقامة توازن بين المطلبين العقليّ والوجدانيّ، لا من مشروع للسيطرة النفعيّة والجهنميّة على الطبيعة واستنزافها بشكل مطلق. وهنا يمكن للتصوّف أن يكون نافعاً للفلسفة. فبدلاً من الإصرار على إقامة مسافة بين العقل والوجود ضماناً للحياد والسيطرة، يمكن للقلب الصوفيّ أن يضمن لنا الاتّصال والتواصل بالوجود والتواجد معه والوجد به، ويعلمنا كيف نصير الموجود بالوجد. وشتّان بين إقامة المسافة والغائها. بهذا النحو من الوحدة بين العقل والقلب، بين الفلسفة والتصوّف، يمكن فتح آفاق جديدة للعقل، آفاق أرحب وأكثر عدلاً للإنسان والطبيعة معاً.

٤. تبلور هذا التوجّه النقديّ للعقلانية في عودتكم إلى الخيال في صراعه مع العقل، ممّا حرّك مباحثكم نحو فكر «يبدو» مضاداً للفلسفة العقلية، ألا وهو التصوّف أو العرفان. فما أهميّة هذا الحوار الممكن بين الفلسفة والتصوّف؟ وهل وجدتم ذلك في مناسبة اللقاء الصعب الذي جرى بين ابن رشد وابن عربيّ؟

المصباحي

جرت عادة مؤرخي الفلسفة أن يقرنوا ميلاد العقل بتصدّيه للخيال ومنتجات الخيال (من أسطورة، وحكاية، وتمثيل، واستعارة، ومجاز، ورمز...)، بسبب عدم انضباط هذا الأخير لخصميّات الواقع ولضرورات المنطق، وبحكم تصرّفه الحرّ وغير المنضبط إزاء الإكراهات التي ينصبها المجتمع والتاريخ والثقافة أمامه. ومع ذلك، لم يستطع العقل في يوم من الأيام

الانفكاك عن الخيال ولا التخلّي عن خدماته، لا لكونه هو مزوّده الأساسي بالمادّة المعرفيّة الأوّليّة فحسب، ولكن أيضاً لأنّه هو القوّة المحرّكة لجرأته كي يتجاوز حدود المعارف والمناهج القديمة، ويطوّر قدراته على الإدراك والفعل، ويوسّع آفاق مغامراته. فإذا كان العقل هو ميزان الحقّ بامتياز، فإنّ موضوع هذا الميزان هو منتجات الخيال من صور وأحكام وآراء وافتراضات. فمهما كانت حرّيّة ونزقيّة وطيش الخيال، فلا بدّ للعقل منه. إنّهما خصمان متحابّان، تحرّكهما رغبة مشتركة جامحة في كشف الحجاب عن الوجود لكن بطريقتين مختلفتين غاية الاختلاف. ولعلّ اعتماد «أرباب التّشوّف» على الخيال هو الذي يجعلهم، كما يقول ابن عربيّ، «يطمعون فيه كلّ مطمع، وينزعون فيه كلّ منزع»، في مقابل الفلاسفة الذين يتقيّدون بالحدود التي يضعها العقل، فلا يتطاولون على تجاوز آداب الحكمة الإنسانيّة. وإذا كان «الخيال» هو الذي يجعل طمع «أرباب المشاهدة» تنفلت من الزمام، فيتيهون في مفازات الحيرة التي لا يكادون يَدْرُونَ في خِصْمَتِها هل هم أنفسهم أم أنّهم غيرهم، فإنّ «العقل» يأخذ بزمام الفلاسفة في كلّ لحظةٍ وحينٍ إزاء ذواتهم وإزاء الوجود. لكن لا تلبث المفارقة أن تطاردنا من جديد؛ إذ سرعان ما ينقلب «تواضع» مطالب الفلاسفة إزاء الوجود إلى سيطرةٍ عليه، و«طمع» المتصوّفة في الاتّحاد به إلى عبوديّة، بل وإلى «عبودة» مطلقة، بدون نسبة. هكذا يقود الخيال إلى التخلّي والترك، في الوقت الذي يسوق العقل أهله إلى مزيد من السيادة والحضور. وفي الواقع، الفيلسوف والمتصوّف، معاً، ينشدان الوحدة، لكن، إذا كان «أهل الكشف» يُردّدون بأنّ «العلم نقطةٌ كثّرَها الجاهلون»، فإنّ «أهل البرهان» يعتبرون أن تجميع صور العلم وأنحائه في نقطة واحدة لا يمكن أن يكون إلّا عملاً عدوانيّاً ضد الوجود والعلم، لأنه يؤدّي بالوجود والعقل إلى صمت مطبق. والحال أن لا وجوداً للوجود إلّا في نشوة الانوجاد، أي في حركة التكرّر والتنوّع والتدافع والتقلّب. الوجود كالدلالات والاستعارات والأسماء والصفات التي لا تكفّ عن الجلبّ والترحال.

ونعود إلى مقابلة ابن عربيّ مع ابن رشد، لنقول، إنّ ما يدهشنا فيها هو أنّ ما نفهمه منها أقلّ بكثير ممّا لا نفهمه عنها. ومن بين الأمور التي عزّ علينا فهمها التخلّي السريع لابن رشد عن الاستمرار في المناقشة، بالرغم من أنّه هو الذي سعى إليها ورغب فيها بشوق كبير. ولعلّ السرّ في ذلك راجع إلى أنّ ابن رشد شعر بأنّ خروجه من حلّبه الخاصّة، حلبة الفلسفة، إلى حلبة التّصوّف التي لا يجيد أدوات المكر فيها، جعلته غريباً فيها، لهذا فضّل أن يرجع بسرعة إلى قواعده النظرية بعيداً عن «الأفكل» (الرعدة من الخوف أو من الغيرة) الذي أحدثه ابن عربيّ فيه. بيد أنّنا نتصوّر أنّ هذا «الأفكل» سرعان ما انتقل من ابن رشد إلى ابن عربيّ نفسه

متجلبًا على شكل مطالبة ملحة بإجراء مقابلة، ولو برزخية، مع الفيلسوف القاضي، بعد أن أحسّ بلسعة العقل والفلسفة له. ولا يخفى أن مجرد تلبية ابن عربي لطلب ابن رشد الماكرة في أن يقابله، هو تعبير صريح عن سقوط المتصوف في إغراء وفتنة الفلسفة.

لم يرق لابن رشد، إذاً، أن يُدعن للتحرش الأكبر الذي استباح المتقابلات وروضها لكي ينزع عنها طاقتها الإقصائية، فتصبح قابلةً للاجتماع في المنزل الواحد والحضرة الواحدة بدل التنافي والتنازع. لم يكن مزاج ابن رشد مهينًا لقبول هذه المصالحة الجامعة بين المقولات والمتقابلات، بين العقل والخيال. ولعله كان في هذا يعكس مزاج القرن الثاني عشر، قرن الموحدين، الذي لم يكن هو الآخر يسمح بالجمع بين الأمرين الموحدين يوسف ويعقوب، بالرغم من علاقة الإضافة والنسب بينهما؛ بين الأب (يوسف بن عبد المومن) والابن (يعقوب المنصور)، حيث نجد الابن يناصر القلب والتصوف ضدًا على أبيه الذي انتصر للعقل. وهنا نتساءل، أليس من حقنا أن نتصور أن الجمع الشهير الذي أقامه ابن عربي عنوةً بين «نعم ولا» هو في حقيقة الأمر ضربٌ من الرؤيا الأكبرية لما سيأتي فيما بعد من انقلاب روحي وإيديولوجي للابن على أبيه، وانقلاب لما بعد الحداثة على الحداثة؟ لقد تبنت الفلسفة اليوم استراتيجية الجمع بين «نعم ولا»، أي استراتيجية الجمع بين التقييد والتحرير، تقييد العقل وتحرير الخيال والقلب، بعدما لاحظت أن الوجود أضحى يضيق ذرعًا بتقييد العقل، طالبا راحة أنطولوجية منه، يؤمنها له الخيال بفضاءاته الافتراضية، والقلب بمكره وغيرته وتقلبات أهوائه الأخرى. في هذا الجو، جو شعور الوجود بالإرهاق جزاء تطويق العقل له واستنزافه إياه، تبدو فرص نجاح اللقاء البرزخي، الرمزي والافتراضي، بين ابن رشد وابن عربي، أي بين الفلسفة والتصوف، بين العلم والمعرفة والوصول والوصال، كثيرة هذه الأيام، خصوصًا وأن الجميع يشعر اليوم «بالأفكل»^(١) جرّاء المخاطر التي تُحْدق بالإنسان والوجود معًا. لقد أبانت هذه المقابلة «الفاشلة الناجحة»، والجامعة بين الحدث التاريخي المؤرّخ بالزمان والمكان، و«الحدث» البرزخي باعتبار المقابلة أحد «الأعيان الثابتة» التي لا تتوقف عن إثارة الفلسفة وتحريضها على الاستيقاظ والبدء من جديد بدايةً جديدة. قلتُ هذه المقابلة بين ابن عربي وابن رشد كشفت عن قدرة هائلة للتصوف على إرباك الفلسفة وإدهاشها، أي على وضعها على طريق الحيرة، الذي هو في نظرنا الطريق الملكي للفلسف.

(١) الرعدة التي تعتري الإنسان من غير فعل، المحرّر.

بطبيعة الحال، هناك شروطٌ لنجاح مثل هذا اللقاء بين الفلسفة والتصوّف في زماننا هذا، منها أن يتعد الفلسفة قليلاً عن العلم، وأن يتعد التصوّف عن خلفيته العلميّة والثقافيّة المتجاوزة. وقد فطن لذلك كبار الفلاسفة في العقود الأخيرة. فمثلاً، لكي ندرك المكان في حقيقته الحيّة، علينا أن نبتعد عن معناه الرياضي-الهندسيّ، ونُدركه من خلال زماننا وكيونتنا الذاتيّة. وهذا بالضبط ما فعله ابن عربيّ إزاء علم المكان (الهندسة) في زمانه، حيث استبدله بعلم آخر للمكان يربط فيه بين المكان والمكانة والتمكّن والتلوّن. فالمكانة، التي يكتسبها المكان من المتمكّن منه أو فيه، سرعان ما تنتقل عدواها إلى الزائر الجديد له، شريطة أن تكون له قابليّة استمداد المدد الذي حصل عليه. فمقدار الوجود الذي للمكان ينتقل إلى الحال فيه والمتمكّن منه، على أن تكون له القوّة على الانفعال به. الدرس الذي نستفيده من هذا التعاطي مع المكان هو ضرورة التخلّي عن لغة العلم والفلسفة القديمتين، وخلق لغة جديدة لا تأبه بالترابيّة بين المقولات العرَضيّة والجوهر، وبالإقصائيّة بين المتقابلات، والاعتیاد على تصوّر الوجود تابِعاً لأحد أعراضه (المكان، أو الزمان، أو حتّى الإضافة) وتصور الضدّ طالباً لضده. بهذا النحو، يمكن للتصوّف أن يلعب دور إخراج الفلسفة من مآزقها التي خلقتها الأنظمة الفكرية القديمة، أنظمة المقولات والمتقابلات والمبادئ. ففي فضائه تتساوى المقولات في لحظة من اللحظات، فلا مقولة أفضل من أخرى، بل قد تصبح الإضافة، التي هي أضعف المقولات وجوذاً، علّة لأقواها (الجوهر)، لأنّه بالنسبة والنسب توجد الأشياء وتتفاعل. ولنا في تجربة صدر الدين الشيرازيّ مع ابن عربيّ دليل على ما قلناه. فقد أسهم ابن عربيّ في إخراج الفلسفة المشائيّة الإسلاميّة من مآزقها القديمة، بفضل مفاهيم مثل النّفس الرحمانّيّ والحركة الجوهرية إلخ.

٥. الحديث عن العلاقة بين الفلسفة والتصوّف، هو حديث عن رابطة الفكر بمجالات انطباقية تبدو غريبة عن حقل الفلسفة، كالشعر، والجمال، والذوق، والرمز، والأسطورة، والاعتقاد ... ومع ذلك، فقد استطاع بعض الفلاسفة المعاصرين أمثال «هايدغر» و«نيتشه» أن يستعيدا أهميّة هذه الأقاويل، وفكر الأوائل من الفلسفة. فهل برهن أهل العرفان على أنّهم أقوى على احتواء هذا الفضاء المتّسع معرفياً وعرفانياً؟ وكما تؤكدون ذلك في مباحثكم حول «ابن عربيّ»، معتبرين إياه «ملتقى بحرين، بحر الفلسفة وبحر التصوّف، مع الأخذ بعين الاعتبار برزخ الشريعة»؟

المصباحي

التجربة الصوفيّة، كما هو معروف لدى الخاصّ والعامّ، تجربة عجيبة من جهات متعدّدة، فهي تفتح قلبها لكلّ ألوان الفكر والعمل بدون استثناء، من السحر والسيما إلى علوم

المنطق والعدد، كل علم يجد له في قلبها مكاناً خاصاً به. وهي، وإن كانت تجربة وحدوية أساساً، فإنها تقوم بذلك عبر التعدد والتحول. إنها تتطلب منك في نفس الوقت الهمة والتواضع، تجربة تجعلك تتملى في الحق عن طريق معاناة تجلياته في تعيّناته الوجودية والحلمية والخيالية. الفلسفة اليوم، وكما أشرت في سؤالك، هي الأخرى تريد أن توسع من مجال إدراكها وفضاء اهتمامها، وذلك عن طريق إعادة الاعتبار للأقاويل الخطائية والشعرية والسفسطائية والسياسية والحكاية. ولم يكن من الممكن لهذه الأقوال أن تحتل مكاناً أثيراً في فلسفة اليوم لولا إعادة النظر في طبيعة الخيال ووظائفه، حيث صارت فلسفات اليوم أميل إلى اعتباره خيالاً فعالاً، بعد أن كانت تنظر إليه، لمدة كبيرة من الزمن، بوصفه قوة انفعالية. وبهذه الجهة، تكون الفلسفة قد التقت في نهاية الأمر بالتصوف.

غير أن «أهل الشهود» اعتادوا أن يتهموا «أهل البرهان» بأنهم «أهل استرقاق» إزاء الاستدلال العقلي. ولكي يتحرروا من هذا الاسترقاق، الذي لا يسمح إلا بالإدراك من وراء حجاب الأسماء والحدود والمقدمات، عليهم أن يلتمسوا طريق البصيرة التي تمكّنهم من المشاهدة المباشرة. بعبارة أخرى، كان «أهل المكاشفة» ينظرون إلى العقل باعتباره أداة عاجزة على الرؤية المباشرة، لأنه لا يستطيع أن يستخلص ماهيات الأشياء وأعراضها الذاتية إلا عبر سلسلة من الوسائط، سواء كانت مقدمات أو أجناساً وفصولاً، في حين تستطيع البصيرة رؤية الموجودات ومعاناة الحقائق وشهود الأعيان وجهها الوجه. ولما كان وجه الشيء هو ذاته، فإن «أهل المشاهدة» هم وحدهم القادرون على رؤية «ماهيات وذوات» الأشياء. لكننا نعتقد أن التصوف طالما ظلم الفلسفة، بالرغم من أنهما يكادان يؤمان شيئاً واحداً، خصوصاً إذا أخذنا الفلسفة بالمعنى القوي. لقد انتبه ابن خلدون إلى دور التصوف في العمران، ولهذا أدرجه بصيغته المتعددة في علمه الجديد لما له من تأثير في حياة الناس وفي توجيه التاريخ. لكن رجلاً كابن باجة، أو ابن رشد، لم يكن يذهب نفس المذهب، حيث كان يعتقد أن لا أثر له على المدينة، لأن «معرفة» فردية ونادرة وغير قابلة للتعميم أو التكرار، أي أنها لا تنفع إلا صاحبها، بينما العمران يقتضي الاجتماع والمشاركة في المعرفة والفعل. لقد حان الوقت أن يزول سوء الفهم المتبادل بين الفلسفة والتصوف؛ فقد تتكامل «رؤية» العقل مع «رؤيا» البصيرة. معنى هذا أن المتصوفة يؤمنون بالعقل، لكن إلى حدود «سدرة المنتهى»، وإلا فإن على العقل أن يتحول إلى قلب عاقل، ﴿قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾^(٢)، ليستمر في

(٢) سورة الحج، الآية ٤٦.

المسير! إذا، لا بد من الانفتاح المتبادل بينهما، لكن بشرط أن لا يكون لأحد الطرفين نزوع في استغراق الآخر والاستيلاء عليه، وإنما في الاعتناء المتبادل، خصوصاً وأنهما يشتركان معاً في الميل نحو الشغب والجرأة في ارتياد آفاق مذهلة لا تخطر على البال، أي يشتركان في القدرة على التجديد والكتابة في الهوامش كل بطريقته الخاصة.

وحتى لا يغدو الفكر حجاباً على الوجود، أو يسقط في منطق «إمّا نعم أو لا»، عليه أن يستثمر المودة الناشئة في الفلسفة هذه الأيام بين العقل و«ما بعد العقل». ولا شك أن هناك أساساً متيناً لهذه المودة، وهو أن الفلسفة والتصوف يشتركان معاً في الرجوع إلى معيار الحكمة، سواء بمعناها العقلي أو بمعناها «الإحساني». فإذا كان «مقتضى الحكمة وضع الشيء في موضعه على الوجه الأوفى»، كما يقول صدر الدين القانوني، فإنه لن تبقى ذريعة للاختلاف بين الفلسفة والتصوف إلا في جهة نظرتهما إلى الموجودات؛ كما أنه إذا كان الإحسان «هو فعل ما ينبغي، لما ينبغي، كما ينبغي»، كما يقول نفس الشارح لأعمال ابن عربي، فإن الإحسان سيكون هو العقل نفسه. فما أخرجنا اليوم إلى مثل هذه الحكمة كيما نعمل على وضع الأمور في نصابها ومواضعها الملائمة، متجنبين قدر الإمكان الصراعات الدموية بين أرباب الإيديولوجيات والعقائد المنغلقة على نفسها.

طبعاً، هذا لا يجب أن يُنسبنا بأن الفلسفة تسعى قدر الإمكان لتقديم فكر محايد نزيه بعيد عن أي انحياز عقدي أو إيماني، بينما ينطلق التصوف في الغالب من قبس الإيمان الذي يضمن نسباً روحياً يفجر في الشخص طاقات الولاية والكرامة. إذا، رؤيتان متقابلتان للكون، رؤية تتقيد بالعقل من أجل إنتاج أسباب الفعل والسيطرة، ورؤية تُصغي إلى الروايات والقصص والأساطير لاستلهم المدد الروحاني. لكن، إذا تأولنا استعارة «لا شرقية ولا غربية» الواصفة «للشجرة المباركة» بأنها تشير إلى الحياد الذي يضع الصوفي في نقطة مطلقة تراءى له العقائد من خلالها متساوية، فإننا قد نجد وجه شبه بين التصوف والفلسفة.

وإذا تكلمنا بلغة الشرعية، لأمكننا القول بأن شرعية الفلسفة، باعتبارها منظومة بشرية متكاملة لتنظيم الفكر والعمل، نابعة من الإنسان، أي من النقاش الدائر بين المختصين من العلماء إذا تعلق الأمر بالمعرفة النظرية، أو من النقاش العلني والحوار الدائر بين مواطنين أحرار، والذي يحتكم إلى الحجة الأفضل والمعيار العقلي الأجود، إذا تعلق الأمر بتدبير الحكم السياسي. أما شرعية التصوف فأتية من الرواية، لا من الدراية، ولا من المداولة. ومع ذلك، فإن جملة من التيارات الفلسفية المعاصرة فطنت هي الأخرى إلى الدور الخفي

للحكي في القول الفلسفي، مما يضيق المسافة بين القولين، الصوفي والفلسفي. وبسبب هذا الاعتراف، تكون الفلسفة اليوم قد تخلت عن نزعة التفوق والهيمنة، لتنتفح على احترام كل الخطابات، والإنصات إليها، والاستفادة منها مهما قلت درجة «معقوليتها». ومعنى احترام الفلسفة لكل الخطابات الأخرى أنها تخلت عن الادعاء بالاكتفاء الذاتي، والغنى عن الآخرين بالعقل وحده. لكن، إذا كانت الفلسفة قابلة للانفتاح على التصوف، فعلى هذا الأخير أن يعلن استعدادده هو الآخر للانفتاح على فلسفات اليوم التي غيرت وجه القضايا التي تشغل بالها، حيث أضحت أميل إلى الاهتمام بمصير النوع البشري، وبمعيته مصير الوجود برمته، بسبب المخاطر الإيكولوجية والبيولوجية والإعلامية التي تهدده. لكن هذا ليس دعوة للتصوف كي يتخلى عن توجهه الروحاني، وإنما دعوة لتحمل مسؤوليته إزاء ما يجري للوجود، فكل انغلاق، من هذا الجانب أو ذاك، يُنذر بالكارثة، سواء كان على شكل إرهاب أو دمار شامل. ونفس الأمر بالنسبة للعدالة، باعتبارها إحدى تجليات الوجود، التي احتلت مكاناً مركزياً في اهتمام الفلاسفة اليوم. فهل سنظل نكتفي، من أجل تحقيقها، بالتوسل فقط بالطرق التي تكفلها السياسة، أي بطرق القانون وتحكيم العقل والنقاش في الساحة العمومية، أم أنه علينا أن نستعين بموارد أخرى تمكننا من تحقيق العدالة عبر توافق من نوع آخر؟

٦. في مؤلفكم «نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح» أكدتم بأن فكر هذا الرجل، «مشروع مفتوح، مراكزه هي هوامشه، وعمقه هو سطحه، فلا هوية ثابتة له، ولا صورة راسخة له لا تفارقه. فالتقلب والحيرة هما باب العلم والعرفان، ومن لم يذق متعة الحيرة ولذة التقلب لا قلب له، ومن لا قلب له لا يعول عليه».

هذا القول يحمل أكثر من أفق للتفكير. فهو من جهة يشكل لحظة التخطي والتجاوز، لما تسمونه بالانغلاق، ومن جهة ثانية، يفتح سبلاً جديدة للنظر، لا على أرض المفهوم والعبارة، ولكن على أرض العلامة والإشارة، حيث هناك إمكانية للجمع بين «نعم ولا»، بين التقلب وموطنه، «بين البين والأين؛ الزمن والوجود». وابن عربي أسس هذا المكان الوجودي أو البرزخ. فهل مكان هذا التقلب هو ما يجعل من القول الأكبري قولاً مستقبلياً، وذا سحنة راهنية؟

المصباحي

التصوف هو فكر الظهور والضرورة، لا فكر الجوهر والثبات، فكر التعدد في النظرة، لا فكر الوحدة في الرؤية، سواء تعلّق الأمر بالشؤون البشرية أو المتافيزيقية. فإذا كانت «الوحدة» هي علة وجود المشاهدة الصوفية وغايتها القصوى، فإن التعدد والاختلاف

هما اللذان يُظهران تلك الوحدة ويُفَعِّلانها على مستوى القلب العاقل. ومع ذلك، يحرّص المتصوّفة على أن لا تطفئ «نعم» على «لا» أو العكس، بالرغم من أن هناك نفساً رحمانياً واحداً يسري فيهما معاً، وفي كلّ ما هو موجود. وهذا ما يفسّر شعور ابن عربيّ بخطر الاطمئنان واليقين الذي ولّدته كلمة «نعم» لدى ابن رشد، فأسرع توجّهاً إلى خلخلة هذا الاطمئنان بقذفه بـ «بلا»، كي يوقظه من سُباته الوثوقيّ، ويُلقّي به في وهاد الحيرة. لقد فرح ابن رشد بـ «نعم»، لكنّ ابن عربيّ فرح هو أيضاً لأنّما فرح بما أحدثته «لاؤه» من رجّة شاملة في كيان ابن رشد، فكراً وجسداً. بيد أن ابن عربيّ تركنا، نحن القراء، في حيرة من أمرنا: هل هذه الرجّة كانت نتيجة خوف أو غيرة أو حيرة؟ هل هي نتيجة خوف من المستقبل الماورائيّ، أم وليدة الغيرة من الفتى الذي «لم يبقل وجهه ولا طرّ شاربه» بعد، ومع ذلك حقّق وصولاً يزيّ به الاتّصال الفلسفيّ، أم ثمرة حيرة أمام إشكال الشريعة الإلهيّة بالشريعة البشريّة؟

في نظر ابن رشد «لا» وحدها، و«نعم» وحدها، بصيغة إمّا «نعم» أو «لا»، لا تثيران أيّة مشاكل، ولكنّ الجمع بينهما هو الذي يثير الحيرة والارتباك، وربما إغلاق باب الحوار. هذا ما يملّيه القول البرهانيّ. أما بالنسبة لابن عربيّ فالنظرة البرزخيّة تقتضي منا مدّ العينين إلى الجهتين المتقابلتين، جهة «نعم» وجهة «لا». بهذا النحو من الجدل الفعّال بين «نعم» و«لا»، يمكن استرجاع جذوة الرسالة الأولى. ولندع الحياة تختار ما سيقى وما سيتلاشى مع الزمن. إنّ أصحاب «القلوب العاقلة»، أي أصحاب الفكر المؤمن بالتغيّر والتحوّل، لا يمكن أن يصيروا على صورة أو حقيقة واحدة لا تقلّب فيها ولا تحوّل، لا سيّما في الحياة اليوميّة الجارية جريان النهر الهيراقليطيّ. ففي التصوّف لا وجود لماهيات، أو أعيان ثابتة إلّا في برزخ البرازخ، الذي هو عبارة عن غرفة انتظار لتلقّي الأمر المهيّب «كن!» للخروج من الثبوت إلى الوجود، لذلك كلّ موجود هو عبارة عن انفتاح أمام إمكانيّات غير منتظرة. هذا الانفتاح هو ما تشكّله استعارة «لا». ونحن نذهب إلى أنّ التصوّف — وهذا من بين ما يجمعه بالفلسفة — هو القدرة على قول «لا» في كلّ زمن وحين، ودخل كلّ مذهب ودين، حتّى لا تحوّل «لا» إلى «نعم» نهائيّة وكليانيّة. موازاةً لذلك، لا يمكن للتصوّف الاستغناء عن «نعم»، لأنّ «نعم» هي أصل اليقين، ولكن لكي يتجدّد اليقين ويتقوّى ينبغي أن يُطعّم بـ «لا» بين الحين والآخر؛ كذلك لو اكتفى التصوّف بـ «لا» منفردة، لفرّق في بحر العدميّة الصامت. ومع ذلك، تبقى «نعم» ذات طبيعة إقصائيّة، ذات منحنى فاشي، ولا يمكن التخفيف من وطأتها إلّا بنفخ شيء من الصيرورة فيها عن طريق ضدها العنيد «لا». خذ،

مثلاً، تقابل التراث والحداثة: هل ينبغي أن تكون عقلية «إمّا نعم أو لا» هي المتحكمة في اختيارنا بين هذين القطبين؟ أبداً. فالتفكير في التراث هو أحد مهام الحداثة. وما لم نر ذاتنا في مرآة التراث (نقاط قوتنا وضعفنا تجاه المصير والتاريخ)، فلن نتخطاه ونتقدم إلى الأمام. وهذا ما يجعل أفق التفكير الأكبرّي ذا راهنية ملفتة للنظر.

٧. تتكلمون عن ابن عربي كـ«روح أكبرية». وهذا النفث القوي والهائل يحمل أكثر من دلالة؛ فهو من جهة يبدو سلطة معرفية على ما بعده، وفي الوقت ذاته فكراً حياً، باستمرارية الشروح والتأويلات المستمرة إلى اليوم، في الشرق والغرب. ما يميز هذه المباحث، هو جمعها بين البحث الأكاديمي والقراءة التفسيرية: (كوربان، شويديكفيتش، كلود عداس، وليم شيتيك، عثمان يحيى، سعاد الحكيم...)، وكأننا اليوم أمام مدرسة أكبرية، ابتدأت مع القونوي (صدر الدين)، وتتجدد باستمرار. وقد ساهمتم بدوركم، في إظهار هذا الفكر الحي والتنبيه إلى أهمية هذا التوجه العالمي نحو تراث هذا الرجل، بتنظيمكم لأول ندوة دولية، في جامعة محمد الخامس بالرباط سنة ٢٠١٢، تحت عنوان: «ابن عربي وأفق ما بعد الحداثة». ونتج عن هذا نسج لعلاقات كبيرة بمحبّي الشيخ الأكبر، أو الأكبريين من المنتمين إلى جمعية ابن عربي بأكسفورد أو غير المنتمين إليها. فما حاجتنا اليوم إلى مثل هذا الفكر في نشر ثقافة التعدّد والاختلاف، في عصر يُنعت بمجتمع إنتاج المعرفة، وما دور المؤسسات العلمية والجامعية في ذلك؟

المصباحي

كما سبقت الإشارة، ترجع أهمية التصوف خاصة إلى كونه يعلمنا كيف ننظر إلى الشيء، بأكثر من عين واحدة، وما ذلك إلا لإيمانه بتعدّد أوجه الوجود وتعدّد حُجبه، وأن كل وجه وحجاب يقتضي كيفية خاصة به للكشف عنه. فلو اكتفينا بعين العقل، أو بعين الخيال أو البصيرة... لما أدركنا من الوجود إلا الوجه الذي تسمح به تلك العين، علماً بأن المطلوب، وهذا أمر يشترك فيه التصوف مع الفلسفة، هو إدراك الوجود «تأماً» هو موجود، أي بكلّ أوجهه على نحو يتعرّى فيه عن كلّ وجه، ليبقى وجه الواحد الحق الذي نراه في كلّ الآفاق.

هذا، ولن يتأتى هذا الإدراك العجيب إلا إذا تحرّرت من الأغيار والأكوان، أي من الإكراهات الاجتماعية والثقافية المستبدة بالروح، والمقيّدة للطريق. فلكي تلقى نظرة حرة على الكون، أو على أحد تجلياته، كالوضع التاريخي الذي تعيش فيه، عليك أن لا تكفي بنظرة واحدة أو بنظرة مسبقة أو بنظرة مكثفة بثقافة ما، بل عليك أن تلقى سؤالا حراً، سؤالا نقياً، صافياً، غير ملوّث بالعادة والتقليد والمواضعة والأحكام المسبقة. الرغبة في الطراوة،

في الدهشة، هو ما يجعل القول الصوفيّ شبيهاً بالقول الفلسفيّ. وعلى العكس من ذلك، عندما تخضع مشاهدتك لضغوط السوق والتنمية، ولإكراهات العقيدة والثقافة، أي حينما تترك نفسك لتلقّى بانفعال، وبدون غريزة ذاتية، أحكاماً جاهزة ومواصفات للخروج من المآزق الاجتماعية، أو التاريخية، أو الثقافية، أو الوجودية التي تقوم أمامك يوماً لتختبر قدرتك الذاتية، فإنك تكون قد أسدلت على عقلك وبصيرتك ستاراً من حديد.

ويلعب ابن عربيّ برميته دوراً كبيراً في نشر هذه الروح التعدّدية التقلّبية، التي سمّيتها بالروح الأكبرية. نعم، التعدّدية تعدّديّات، كالتعدّدية الإقصائية التي تحمل في طياتها لوثّة المزاحمة والصراع والتطاحن والفناء، والتعدّدية الأبوية التي تسعى إلى نوع من الحضنة الحمايية الخائفة للثقافات المختلفة والمخالفة إلخ. أمّا التعدّدية الأكبرية فهي من نوع خاصّ، لأن ارتكازها على قرار الوحدة والحرية عن الأكوان يقيها من التطاحن والوصاية.

لقد أشرت إلى الوجه العلميّ من الاهتمام المتزايد بفكر الشيخ الأكبر. فالشيخ الأكبر لا يشغل الدنيا والناس بأفكاره الجريئة وتجاربه الخارقة ورؤاه المدهشة، بل وأيضاً بأعماله الغزيرة، حيث تطرح أمام المجتمع العلميّ تحديات كبيرة. فمعظم مؤلفاته ما زالت مخطوطة، ومعظم ما نُشر منها لم يتمّ تحقيقه طبقاً للأصول والضوابط العلمية المتعارف عليها. ولهذا تنضاف عدّة جهات على تعقّب مخطوطاته في المكتبات العالمية وتحقيقها، ونشر دراسات حولها. ومن حسن الحظّ أن لابن عربيّ عشاقاً في كلّ بقاع العالم وفي كلّ الملل والنحل.

من جهة أخرى، صار ابن عربيّ يُشكّل صرحاً عالمياً هائلاً لا يمكن الإحاطة به، بحيث يمكن القول بأنّ هناك مدارس، لا مدرسة واحدة تنتسب إليه. أمام هذا التنوع والتعدّد للمتن وللفكر وللمدرسة الأكبرية، حبذا لو وُجد من يحوّل نشر «دائرة معارف» خاصة به، تُعنى بالموضوعات الدقيقة والكثيرة والمتشعبة التي يصعب الإحاطة بها من قبل الباحث الواحد، فمثل هذه الأداة ستمكّن الباحث من إلقاء نظرة كليّة على فكره وتجربته. وأغتنم هذا المنبر، أيضاً، لأوجّه الدعوة إلى تأسيس «مجلة علمية أكبرية» بالعربية تُعنى بأعمال وفكر هذا المتصوّف الكبير.

بالأكيد لا يمكن أن تعوّض هذه الرؤية الأكبرية مجتمع المعرفة في هذه الأزمنة المتأخّرة، إذ لا يمكن أن ننكر بأنّ العلم بتقنيّاته المترتبة عنه صار هو وسيلة الإنتاج الاقتصاديّ الرئيسية، وبأنّه صار يغيّر الذات والمجتمع والأرض يوماً. من ينكر هذه الحقيقة لا ينبغي له أن يتصوّف، أو حتّى أن يتدين. لأن ممارسة التجربة الروحية تقتضي، أولاً، كرامة الذات،

غناها، امتلاءها. المطلق لا يمكن أن يحلّ في ذات واهنة، متهاكة، تتلقّى الصدقات المعرفية (الإنترنت) من غيرها. الذات القويّة هي التي تستطيع أن تُشاهد المطلق، أن تسعى إليه، لأنّه عندئذٍ هو الذي سيحرّرها من استرقاق التقنيّة بحثًا عن المعنى.

٨. إشكالية الوحدة، كما تمّ تناولها في كتابكم «الوحدة والوجود» عند ابن رشد، ذات تلوينات متعدّدة. إلّا أنّها تبقى وحدة عقلية في مقابل الوحدة الأكبرية (الشيخ الأكبر)، والتي ترون بأنّها وحدة محسوسة محكومة بالألوهية كمرتبة وكمشروع قابل للتطبيق في العالم - الإنسان الإلهي. أما الرشدية فموجّهة بالوصل بين العقل والوجود. والإحساس والشعور بهذه الوحدة هو ما يوجّه العلاقة العشقية عند أهل العرفان بين الله والإنسان، وبين الأفراد والجماعات، بناءً لتجربة الميل نحو الآخر والغير، خارج عن أي تركّز ذاتي، وكما يقول ابن عربي،

«أنا وهو على نقطة ثبتت بدون قرار».

وكما نجد على قبر «جلال الدين الرومي» في «قونية» (تركيا) العبارة التالية،

«يا زائري لا يهمّ من تكون ولا من هو شيخك، تعال يا أخي نتكلّم عن الله».

ألا يُعتبر هذا المشروع الوجودي عقْد دينا للحب، وبابًا للحوار بين الأديان والثقافات؟

المصباحي

سؤالك مركّب جدًا لأنّه ينتقل من كتاب «الوحدة والوجود»، وهو كتاب فلسفي على النمط البرهاني، إلى كتاب «نعم ولا»، وهو كتاب ينظر في وحدة الوجود الأكبرية من زاوية المرأة والمعرفة والأحدية والثقافية... فهل سأستطيع أن أجاريك في تقلباتك؟

إذا اتّخذنا «وحدة الوجود» معيارًا لتمييز الفلسفة عن التصوف، فقد يكون بإمكاننا أن نقول بأنّ المتصوّف هو من يرى نفس الرحمن ساريًا يجري في كلّ شيء من أشياء الوجود، وفي كلّ مظهر من مظاهر الأشياء، وفي كلّ نحو من أنحاء المظاهر. أمّا الفيلسوف، لا سيّما بعد الثورتين الديكارتية والكانطية، فهو من يرى الإنسان ساريًا في كلّ أنحاء الوجود، معتقدًا أنّه هو من يُضفي المعنى والحقيقة على الأشياء. فقد ملأت الفلسفة العالم بالإنسان، بلغته (فهو الذي يُسمّى الأشياء)، بعلمه وبفعله التقني والتاريخي والثقافي. نحن إزاء وحدة وجود إنسانية في مواجهة وحدة الوجود الإلهية. كانت وحدة الوجود عند الصوفية مجردة، تُركّز على «الله» أو «الأحد» غير القابل للإضافة والمعرفة والتعبير والملاحظة، فأصبحت وحدة الوجود الحدائية مشخصة تركّز على «الأنا أفكر»، أو «الأنا أجد»، أو «الأنا أنجز»

حتّى من الذات. المسافة كبيرة جدًّا بين عشق التوحّد المطلق من حيث هو معنى هذا العالم، وبين عشق الذات من حيث هي معنى العالم. نعم، كلاهما يعشق العدم؛ نفّي الذات ومحطّها في العشق الأوّل، ونفّي المطلق ومحقه. ألا يمكن الخروج من هذين الشكلين من العدميّة بحلّ وسط يجمع بين تأكيد الذات والاعتراف بالمطلق؟ شيء من هذا ظهر في كتابي «الوحدة والوجود»، «ونعم ولا». ففي العمل الأوّل تكلمت عن وحدة عقلية، أي عن تلك الوحدة، أو بالأحرى الوحدات (البرهانيّة، الحتميّة، المقولاتيّة، المبدئيّة، التقابليّة، إلخ)، التي يبسطها العقل على الطبيعة لكي يصير قابلاً للفهم والفعل، ممسكاً بزمام الوجود لكي يستطيع التواجد معه والوجد به؛ بينما تكلمت في العمل الثاني عن وحدة وجدانيّة، وحدة المشاهدة الذاتيّة مع «الهُو» في نقطة تجمع بين «الثبات وانعدام القرار». هناك، إذًا، غمطان من التفكير في الوحدة، تفكير بالبرهان وتفكير بالوجدان. لكنهما معاً يلتقيان في عشق الوجود. غير أنّ التفكير الأوّل يريد أن يسترقّ، والثاني يسعى إلى أن يستغرقه المعشوق ويسترقّه المعشوق. والغريب أن أقفّي التفكير معاً يسعيان إلى الوقوف عند نقطة مطلقة محايدة. ففي الأفق الأكبر يتلاشى عشق الهويّة (مَنْ تكون)، وعشق الانتماء (مَنْ شَيْخُك)، في سبيل عشق آخر، وهو عشق «الكلام عن الله»، وعندئذ يصبح الجميع أخاً للجميع.

ولم يكن من الممكن للشيخ الأكبر أن يفتح باب التسامح والحوار والتلاقح بين الحضارات والثقافات لولا قيامه بعدّة اجتهادات فكريّة متشابكة، نذكر من بينها تخليّه عن فكرة ثبات الماهيّة وعن فصل الجوهر عن الأعراض، ممّا سمح له بربط الوجود بالزمن ربطاً ذاتيّاً، وتخطيم فكرة المطلقات غير القابلة للتطوّر والضرورة، وهو الطريق الواضح نحو الحوار بين الأديان والثقافات، الذي تعبّر عنه قوله جلال الدين الروميّ، «كُنْ كالبحر في التسامح، وكانهر في السخاء وغوث الغير».

٩. تشكّل مسألة «الظهور المتحجّب» كما وضعها ابن عربيّ وشراحه (الأمير عبد القادر الجزائريّ)، عمقاً للفكر الأكبريّ. وتبلورت بشكل أقوى مع «هايدغر»، في الفكر المعاصر. وما يجمع بين هؤلاء هو التوجّه نحو «أنطولوجيا لا أرسطيّة»، يشكّل الوجود، لا الموجود، في ظهوره وخفائه، وحضوره وغيابه موضوعاً الأعلى. إنه الوجود الإنسانيّ في أسمى مراتبه. ألا يُشكّل هذا المنهج، بكيفيّاته الكاشفة، مناسبة للدمج بين روحي الفلسفة والتصوّف، في ما تسقونه بالفكر المنفتح؟

المصباحي

سمح تخليّ الفلسفة، عن طواعيّة، عن ميلها المحموم نحو إخضاع الوجود للعقل،

وتركها جانباً كلّ العقلانيات المتعصّبة للجوهرية والثبات والسيطرة والتسخير، والاتّجاه، أكثر فأكثر، نحو عقلانيات مرنة تشاورية نقاشية بينذاتية تأويلية... قلتُ سمح لها باللقاء مع التصوف، أي بنوعي السريان في الوجود، النَّفسي والعقلاني. لقد تضافرت مجموعة من الثورات العلمية، واللسانية، والتأويلية، والظاهرية للتخفيف من ثقل وحدة النظرة الأنطولوجية إلى العالم، لتصبح نظرة مرنة، ودّية، قابلة للتحوّل وتبادل المواقع والتأثيرات، نظرة لا تفصل الجوهر عن مظاهره قائمة، على لسان جلال الدين الرومي، «ابدُ كما أنت، وكن كما تبدو». إذاً، هناك مجهودٌ كبيرٌ بذلته الفلسفة من أجل تغيير صورتها ولباسها والاقتراب من رؤية التصوف، فلهذا وجب على التصوف من جهته أن يعيد النظر في صورته ويعمل على الاكتساء بلبس فوق لبس، حتّى يتطعم بشيء من عصر الأنوار الذي ابتعد عنا كثيراً، أي حتّى يُعنى بالإنسان من حيث هو خليفة الله في أرضه، أو من حيث هو صورة الله في خلقه، أو من حيث هو مرآة الأسماء الإلهية، أو من حيث إنّ العالم جسم الإنسان وروحه، كما يقول ابن عربي.

الموضوع	المؤلف	العدد	الكتاب	الموضوع	المؤلف
وجيزة في الولاية التكوينية	أحمد الأشتياني	٠	أحمد ماجد	عرفان/الولاية	٢٠٠١
التعديبة الدينية	مصباح اليزدي	٠		فلسفة دين	٢٠٠١
الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد	أحد قراملكي	٠		علم كلام جديد	٢٠٠١
الشيرازي: دراسة بيبولوجرافية	أحمد ملجد			فلسفة إسلامية/حكمة متعالية	٢٠٠١
المعرفة العرفانية عند الملا صدرا	شهرام بازوكي			فلسفة إسلامية/حكمة متعالية	٢٠٠١
كأنّي أعرف ملا صدرا	طراد حمادة			فلسفة إسلامية/حكمة متعالية	٢٠٠١
المجتمع الديني والمدني	علي يوسف			فلسفة إسلامية/حكمة متعالية	٢٠٠١
مقام صدرالدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية	هنري كوربان		سيد حسين نصر	فلسفة إسلامية/حكمة متعالية	٢٠٠١
رسالة حي بن يقظان	أبو علي ابن سينا (تأليف) أحمد ماجد (إعداد)	١		فلسفة إسلامية	٢٠٠١
الهوية الدفاعية لعلم الكلام	أحد قراملكي	١		علم كلام جديد	٢٠٠١
كلمة التصوف «شهاب الدين السهروردي»	أحمد ماجد (إعداد وتنسيق)			فلسفة إسلامية/إشراق	٢٠٠١
حوار حول التفكير العقلي والفلسفي في الإسلام	جلال الدين الأشتياني	١	محمد زراقط	فلسفة إسلامية	٢٠٠١
القصص الرمزية في فلسفة ابن سينا	حسين كدازكر	١	محمد زراقط	فلسفة إسلامية	٢٠٠١
تطور نظرية وحدة الوجود في العرفان الشيعي	خنجر حمية	١		عرفان	٢٠٠١
الإشارة والعبارة، الحب والعقل، النستر والبوح	سامي مكارم	١		تصوف	٢٠٠١
مقدمة في أصول التصوف والعرفان	سيد ضياء الدين سجادي	١	توفيق محمد	تصوف وعرفان	٢٠٠١
مقالة في الاجتهاد	مالك وهبي	١		أصول الفقه	٢٠٠١
قراءة في كتاب «حوار الحضارات وصدامها»	موسى حسين صفوان	١		قضايا معاصرة	٢٠٠١
الافتتاحية: من عرف العرفان، فقد عرف...		١		عرفان	٢٠٠١
حوار تأسيس في منطق فهم الدين (حوار)	المحيّة/علي أكبر رشاد	٢		علم كلام جديد	٢٠٠٢
العملانية - والثقافة الإسلامية «عملانية الثقافة الإسلامية» (حوار)	المحيّة/عباس نبوي	٢	حيدر نجف	علم كلام جديد	٢٠٠٢
مقومات عملانية الثقافة في القرآن الكريم (حوار)	المحيّة/محمد هادي معرفت	٢	حيدر نجف	علم كلام جديد	٢٠٠٢
معنى ومبنى التجدد في علم الكلام	أحد قراملكي	٢		علم كلام جديد	٢٠٠٢
خواطر في فلسفة الدين	بولس الخوري	٢		فلسفة دين	٢٠٠٢
القرآن هو العقل الوسيط، الوحي والنص الموحى بين الله والإنسان	خليل أحمد خليل	٢		فلسفة إسلامية	٢٠٠٢
مدخل إلى فهم الظاهرة الدينية من منظور تاريخ الأديان	خنجر حمية	٢		فلسفة دين	٢٠٠٢
الإسلام آخر الديانات وأولها، مميزات الخصة والكونية	سيد حسين نصر	٢	محمد اسماعيل	فلسفة دين	٢٠٠٢
الافتتاحية: الدين، الإسلام، الثقافة	شفيق جرابلسي	٢		فلسفة دين	٢٠٠٢

المؤلف	الموضوع/المجال	العدد	الصفحة	الموضوع
إشكاليات العلاقة بين الدين والثقافة (مقدمة نظرية)	محمّد حسن الأمين	٢	٢٠٠٢	فلسفة دين
أطروحات لاريجاني في كتابه «التدين والحدائق» (قراءة)	محمود حيدر	٢	٢٠٠٢	قضايا معاصرة
الدليل الوجودي ونظرية الاستخلاف	أبو يعرب المرزوقي	٣	٢٠٠٢	فلسفة إسلامية
الدين وتعدد القراءات	أحمد واعظي	٣	٢٠٠٢	علم كلام جديد
التصوف والفلسفة	أنور أبي خزام	٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
التعددية الدينية قراءة مسيحية	جون هيغ	٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
الانحصارية الدينية	دوغلس غيفت وغاريي فيليبس	٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
الافتتاحية: الفهم الديني.. مداخل الثقافة والمحيط	شفيق جرادي	٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
منطق فهم الدين	علي أكبر رشاد	٣	٢٠٠٢	علم كلام جديد
نقد التعددية	علي رضا قائمي نيا	٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
التعددية المعرفية	محمّد لغنهاوزن	٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
حدود الفلسفة ولوازم العرفان	مرتضى مطهري	٣	٢٠٠٢	فلسفة إسلامية
ما هو موقف ستييس من التصوف	نواف الموسوي	٣	٢٠٠٢	فلسفة دين
الواقع الفلسفي: تنوع نهضوي.. وتحديات	إبراهيم الأنصاري	٤	٢٠٠٢	فلسفة إسلامية
أصالة الكلام وتماثل الفلسفة	إبراهيم أبو ربيع	٤	٢٠٠٢	علم كلام
الفلسفة الإسلامية المعاصرة في العالم العربي	أبو يعرب المرزوقي	٤	٢٠٠٢	فلسفة عربية
الفلسفة العربية في مائة عام	أحد قراملكي	٤	٢٠٠٢	فلسفة عربية
خلفيات الاتجاهات الفلسفية المعاصرة في إيران	حسن حنفي	٤	٢٠٠٢	فلسفة إسلامية
الكلام الجديد... تأسيس لفلسفة المستقبل	خنجر حمية	٤	٢٠٠٢	علم كلام جديد
الفلسفة العربية-الإسلامية	علي حرب	٤	٢٠٠٢	فلسفة إسلامية
أطوار الفكرة بين فجر النهضة وعصر المعلومة	أحمد ماجد	٥	٢٠٠٢	فلسفة عربية
الإيمان في المجال الكلامي والإسلامي	محمّد لغنهاوزن	٥	٢٠٠٢	علم كلام
النزعة الإيمانية في الفلسفة الغربية	جواني أملي	٥	٢٠٠٢	فلسفة غربية
العلم والإيمان	حيدر أملي	٥	٢٠٠٢	فلسفة إسلامية
قاعدة الإسلام والإيمان والإيقان	شفيق جرادي	٥	٢٠٠٢	عرفان
الإيمان بين الشك واليقين	بولس الخوري	٥	٢٠٠٢	فلسفة دين
الإيمان وجهة نظر فلسفية	حيدر نجف	٥	٢٠٠٢	فلسفة دين
توقعات البشر من الدين	محمّد مجتهد شبستري	٥	٢٠٠٢	فلسفة دين
التجربة الإيمانية... تجاذبات الخطاب والتلقي	أحمد ماجد	٦	٢٠٠٣	فلسفة دين
المصطلح في فلسفة السهروردي الإشراقية	أحمد واعظي	٦	٢٠٠٣	فلسفة إسلامية
ماهية الهرمونوطيقا	خنجر حمية	٦	٢٠٠٣	فلسفة دين
نقد السهروردي لمنطق المشائين	شفيق جرادي	٦	٢٠٠٣	فلسفة إسلامية
حكمة الإشراق وجدلية الانساق	طراد حمادة	٦	٢٠٠٣	فلسفة إسلامية
بين السهروردي وملا صدرا	علي الحاج حسن	٦	٢٠٠٣	فلسفة دين
دراسة في مسألة الشر والآراء المختلفة فيه	علي رضا قائمي	٦	٢٠٠٣	فلسفة دين
الذاتي والعرضي في النص	حيدر نجف	٦	٢٠٠٣	فلسفة دين

المؤلف	الكتاب	العدد	سنة النشر	الموضوع
علي رضا قائمي	ابستمولوجيا النص	٦	٢٠٠٣	فلسفة دين
محمد مجتهد شبستري	الهرمونوليكيا والنص الديني	٦	٢٠٠٣	فلسفة دين
أديب صعب	الدين والأخلاق: ثلاثة أنماط في العلاقة	٧	٢٠٠٣	أخلاق
بولس الخوري	الإمام والمسيح عند هنري كوربان	٧	٢٠٠٣	فلسفة دين
بيار لوري	هنري كوربان والخيما الروحية	٧	٢٠٠٣	فلسفة دين
جعفر سبحاني	مناط الفعل الأخلاقي وخصائصه في التطور الإسلامي	٧	٢٠٠٣	أخلاق
حسن بدران	الدين والأخلاق وإشكالية النسبية عند الشهيد مطهر	٧	٢٠٠٣	أخلاق
علي حجازي	رؤية في بناء الأخلاق من منظور قرآني	٧	٢٠٠٣	أخلاق
غلام رضا أعواني	فلسفة الإسلام عند هنري كوربان	٧	٢٠٠٣	فلسفة إسلامية
محمد شقير	الأخلاق والوظيفة المعاصرة	٧	٢٠٠٣	أخلاق
محمد مصطفىوي	منطق القضايا الأخلاقية ومعاييرها من منظور القرآن الكريم	٧	٢٠٠٣	أخلاق
محمود حيدر	جدل الأخلاق - العقلاني في فلسفة الحدائث الغربية	٧	٢٠٠٣	أخلاق
أحد قراملكي	الكلام الجديد و فلسفة الدين	٨	٢٠٠٤	علم كلام جديد
أعلاء توراني	التعددية والوحي	٨	٢٠٠٤	فلسفة دين
أن ماري روفيللو	تأسيس القيم	٨	٢٠٠٤	أخلاق
جون هيك	مقدمة في فلسفة الدين	٨	٢٠٠٤	فلسفة دين
رضا أكبريان	الفلسفة والدين	٨	٢٠٠٤	فلسفة دين
شفيق جرادي	الإسلام، وفلسفة الدين	٨	٢٠٠٤	فلسفة دين
محمد لاريجاني	المنهج الواقعي في الدراسات الدينية	٨	٢٠٠٤	فلسفة دين
محمد جواد سلمان بزو	البعد العرفي والعقلاني للغة الدين في مجالات التشريع والتقنين	٩	٢٠٠٤	فلسفة دين
محمد جواد سلمان برو	رؤية في لغة الدين / إطلالة على لغة الدين	٩	٢٠٠٤	فلسفة دين
قاسم إخوان نبوي	لغة الدين من منظور الحكمة المتعالية	٩	٢٠٠٤	فلسفة إسلامية
خالد زهري	سبل الفهم القرآني وثمارة عند الحكيم الترمذي	٩	٢٠٠٤	تفسير
محمد أ. المسعودي	بلاغة الخطاب الصوفي بين التعبير والتأثير	٩	٢٠٠٤	تصوف
مالك وهبي	الإنسان والإله: قضية الثالث	٩	٢٠٠٤	أديان مقارنة
إيلين دمع	فلسفة دينية لا تُضحي بالجموع وفلسفة اجتماعية لا تُضحي بالدين: دراسة أعمال أديب صعب في الفكر الديني-الاجتماعي	٩	٢٠٠٤	فلسفة دين
الحسين الإدريسي	تبرئة السينوية من تمة الهرمسية في ثلاثية طرابيشي	١٠	٢٠٠٤	فلسفة إسلامية
جون هيك	مشكلات اللغة الدينية	١٠	٢٠٠٤	فلسفة دين
حسين نصر	القرآن كلمة الله مصدر المعرفة والعمل	١٠	٢٠٠٤	فلسفة دين
شفيق جرادي	مقدمات منهجية للغة الظاهرة الدينية	١٠	٢٠٠٤	فلسفة دين
محسن أراكي	العلية والحرية في فلسفتي ملا صدرا والمصدر	١٠	٢٠٠٤	فلسفة إسلامية
محمد مصطفىوي	نظريات لغة الدين	١٠	٢٠٠٤	فلسفة دين
ولتر ستيس	الرمزية الدينية	١٠	٢٠٠٤	فلسفة دين
يحيى محمد	النظام الوجودي والعلاقة الوجودية	١٠	٢٠٠٤	فلسفة إسلامية
أسعد السحمراني	الليبرالية في ميزان الدين	١١	٢٠٠٤	قضايا معاصرة

المؤلف	الموضوع	العدد	الصفحة	الموضوع	المؤلف
فلسفة دين	٢٠٠٤	١١		العلمانية الشاملة وانعكاساتها في الخطاب المسيحي	جيروم شاهين
فلسفة دين	٢٠٠٤	١١		العلمانية في الخطاب الإسلامي	حسين رخال
عرفان وتصوف	٢٠٠٤	١١		العرفان عند الإمام الخميني	سامي مكارم
أخلاق	٢٠٠٤	١١		الدين والعلمنة (نظام المعرفة والقيم)	شفيق جرادي
قضايا معاصرة	٢٠٠٤	١١		مراجعة نقدية لنظرية أسلمة فلسفة العلوم	عبد الحليم فضل الله
قضايا معاصرة	٢٠٠٤	١١	علي الحاج حسن	الليبرالية بين التعريف والتطبيق	علي أكبر نواني
فلسفة دين	٢٠٠٤	١١	أحمد عيد تفاريق	العلمانية والدين - الحدود من وجهة النظر الغربية	كارتسن ويلاند
فلسفة دين	٢٠٠٤	١١	علي الحاج حسن	دراسة النسبة بين الدين والليبرالية	محمد ظهيري
قضايا معاصرة	٢٠٠٤	١١		العلمانية والديموقراطية	محمد فنيش
قضايا معاصرة	٢٠٠٤	١١		العلمانية في تركيا: مضمون مختلف وتطبيق خاطيء	محمد نور الدين
فلسفة دين	٢٠٠٤	١١		التصالح المجتمعي بين الدين وعلمانية الدولة	وجيه قانصو
قضايا معاصرة	٢٠٠٤	١١		أسلمة فلسفة العلوم: التماثل بين العلوم الطبيعية والقيم الدينية	وجيه قانصو
فلسفة إسلامية	٢٠٠٤	١٢		علاقة ابن رشد بالتصوف	ابراهيم بن عبد الله بورشاشن
فلسفة عربية معاصرة	٢٠٠٤	١٢		قراءة في كتاب الاجتماع العربي الإسلامي: مراجعات في التعددية والنهضة والتنوير	الياس خوري
فلسفة إسلامية	٢٠٠٤	١٢		الحب الخالص عند ملا صدرا	جاد حاتم
عرفان	٢٠٠٤	١٢		ثنائية المنهج والمعرفة في إطار العرفان والفلسفة	حبيب فياض
فلسفة دين	٢٠٠٤	١٢		العقل في جدلياته	شفيق جرادي
فلسفة دين	٢٠٠٤	١٢		لقاء حوارى مع د. غلام رضا أعواني و د. بيار لوري	شفيق جرادي/حبيب فياض /محمود حيدر/غسان محمود أحمد ماجد/غلام رضا أعواني/بيار لوري
فلسفة إسلامية	٢٠٠٤	١٢		الخطاب الإسلامي واتجاهات التغيير.. من الرؤية إلى المشروع	علي فياض
تصوف وعرفان	٢٠٠٤	١٢	عبد الرحمن العلوي	العقل والعشق الإلهي	غلام حسين ديناني
عرفان	٢٠٠٤	١٢		المرأة من خلال المعرفة الشهودية	فروزان الراسخي
فلسفة إسلامية	٢٠٠٤	١٢	حبيب فياض	اشتدادية الحركة الجوهرية	محسن غرويان
تصوف وعرفان	٢٠٠٤	١٢		الافتتاحية: المعرفة الدينية وجدلية العقل والشهود	محمد دكير
فلسفة إسلامية	٢٠٠٤	١٢		برهان الصديقين	محمد صادق الموسوي
فلسفة دين	٢٠٠٤	١٢		لايبنتس والعدل الإلهي	مهين الرضائي
عرفان	٢٠٠٥	١٣		الحب الإلهي والتحقق الوجودي	إنعام حيدورة
جماليات	٢٠٠٥	١٣		الأصول الدينية للمفكرين العربى والفارسي	أحمد عيسى
جماليات	٢٠٠٥	١٣		الروح الصوفية في النظريات الجمالية العربية - الإسلامي	أنور فؤاد أبي خزام
فلسفة إسلامية	٢٠٠٥	١٣	محمد ثائر القنسي	المدخل إلى فلسفة الميرداماد	توشيهيكو-ايزوتسو
جماليات	٢٠٠٥	١٣		الأيقونة: تأملات في الدلالات الفنية	جورج خضر
تصوف	٢٠٠٥	١٣		الافتتاحية: الدين والتصوف: رؤية علائقية تأسيسية	حبيب فياض
جماليات	٢٠٠٥	١٣		الفن الديني والروحانية الإسلامية	حسين نصر

الموضوع	المؤلف	العدد	سنة النشر	التصنيف
التأويل المعرفي الوجودي للعبادة» منهج ونموذج تطبيقي	خنجر حمية	١٣	٢٠٠٥	عرفان
الخط العربي بين الفن والتصوف	سامي مكارم	١٣	٢٠٠٥	جماليات
اتجاهات في مسار تجديد الخطاب الديني	شفيق جرا	١٣	٢٠٠٥	فلسفة دين
مناقشة كتاب الزمزمي «الإنسان من عصور التضييل إلى زمن القيام» (قراءة)	علي الشامي	١٣	٢٠٠٥	قضايا معاصرة
دور رجال الدين في النظام الثيوقراطي والنظام الإسلامي	علي المؤمن	١٣	٢٠٠٥	قضايا معاصرة
الدين والدولة في القرآن الكريم مسأل أولي	علي فياض	١٣	٢٠٠٥	قضايا معاصرة
قراءة في كتاب «مقاربات منهجية في فلسفة الدين» (قراءة)	غسان طه	١٣	٢٠٠٥	فلسفة دين
الإنسان والحقيقة الدينية، الأنا من الكوجيتو إلى الشهادة	كمال البكاري	١٣	٢٠٠٥	فلسفة غربية
الغزالي بين حب الفلسفة وكره الفلاسفة	محمد أيت حمو	١٣	٢٠٠٥	فلسفة إسلامية
لمحة عن التصوف عند ملا صدرا في «إيقاظ النائمين» (قراءة)	محمد خنساري	١٣	٢٠٠٥	فلسفة إسلامية / تصوف
الجمال: المشهد الأول	محمد كوثراني	١٣	٢٠٠٥	جماليات
إشراقات التصوف في الفنون الإبداعية الإسلامية	محمود إسماعيل	١٣	٢٠٠٥	تصوف
العلم بين التاريخ والفلسفة والدين: مراجعة وتقييم (قراءة)	مصطفى محمد العدوي	١٣	٢٠٠٥	جماليات
الفن والتصوف من منظور فلسفة الدين	ممدوح الشيخ	١٣	٢٠٠٥	جماليات
الحداثة وإشكالية فهم النصوص الدينية	أحد قراملكي	١٤	٢٠٠٦	علم كلام جديد
الدين وإشكالية الشر عند إخوان الصفا	أحمد صبري السيد علي	١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
العلم والدين بين العلمانيين والإصلاحيين	أحمد محمد سالم	١٤	٢٠٠٦	قضايا معاصرة
الشر من منظور ديني بين التجريد والتجسيد	أمال الأتربي	١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
الشروح الإسلامية للمقولات الأرسطية	توفيق حائري	١٤	٢٠٠٦	منطق
الشر: رؤى مسيحية في إشكالياته وتداعياته	جان هيك	١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
الإفتتاحية: إشكالية الشر بين الفلسفة والدين والإجتماع	حبيب فياض	١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
خيبة الحداثة: قراءة في كتاب السوبر حداثه لحسن عجمي	حمو بو شخار	١٤	٢٠٠٦	قضايا معاصرة
إشكالية الشر على ضوء أصالة الوجود	حميد رضا آية الله	١٤	٢٠٠٦	فلسفة إسلامية
اتحاد العقل والعقل والمعقول	زهر مصطفىوي	١٤	٢٠٠٦	فلسفة إسلامية
الحداثة وأولويات الوعي العربي الإسلامي	شفيق جرادي	١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
برهان الصديقين بنظر أهل العرفان والفلاسفة	صادق الحسيني	١٤	٢٠٠٦	فلسفة إسلامية
مسألة الشر: رؤى لاهوتية وفلسفية	صفدر تبار صفر	١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين
مشكلة الشر في الفلسفة الإسلامية	طراد حمادة	١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين

علي أبو الخير	الهوية من منظور فلسفة الأديان: دراسة وتوثيق	١٤	٢٠٠٦	قضايا معاصرة	
علي جابر	قراءة في كتاب «حوارات في فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر»	١٤	٢٠٠٦		
غسان طه	مفهوم الشر في المجتمعات الغربية	١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين	
محمد قراركز لو	الخير والشر في الحكمة المتعالية	١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين	محمد حسن زراقط
محمود جابر	الدين وإشكالية الشر	١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين	
محمود نون	السلوك عند السهروردي بين الرؤية والهدف: العمل والعجب» نمونجا	١٤	٢٠٠٦	فلسفة إسلامية / تصوف	
ممدوح رزق	الفراغ الثابت في العلاقة بين الذات والموضوع: رؤية تساؤلية حول طبيعة الإنسان وإشكالية الشر	١٤	٢٠٠٦	فلسفة دين	
بوعز عقرون	أثينا وأرض عوص: تأملات في سفر أيوب وكتاب «السياسة» لأفلاطو	١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين / أديان مقارنة	رشاد الشامي
خالد سعيد	فلسفة ابن ميمون: الأبعاد الدينية الثلاثة في إشكالية التكوين	١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين / أديان مقارنة	
خلود مصطفى	المدارس الفكرية الدينية اليهودية	١٥	٢٠٠٧	أديان مقارنة	
رشاد عبد الله الشامي	القبالة: مذهب التاويلات الباطنية	١٥	٢٠٠٧	أديان	
شعبان سلام	فلسفة الدلالات الدينية لبعض الأعياد اليهودية	١٥	٢٠٠٧	أديان	
عبد العالي العبدوني	الفلسفة والدين: قراءة نقدية في كتاب مقاربات منهجية في فلسفة الدين	١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين	
ليلى إبراهيم أبو المجد	نماذج من التفاعل الثقافي بين العرب واليهود في الأندلس	١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين / أديان مقارنة	
مائير فاكسمان	منهاج رابي يوسف أبو في أصول الدين وصلتها بنظريات ابني جيله رابي سداي كرشكش ورابي شمعون بن تسيماح دوران	١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين / أديان مقارنة	
محمد عبد الرحمن مرجيا	الفلسفة العربية الإسلامية من منظور جديد	١٥	٢٠٠٧	فلسفة عربية	
محمد عبد الله عطوات	الفرق والمذاهب اليهودية: فرق اليهودية في عهد الإسلام	١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين / أديان مقارنة	
منى ناظم الدبوسي	أدب الرحلات عند يهود العصور الوسطى: بين الأسباط العشرة المفقودين ورحلات السندباد البحري	١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين / أديان مقارنة	
	نخائر آخر الأيام يهودا جيون	١٥	٢٠٠٧	فلسفة دين / أديان مقارنة	أسامة حرب
إدريس هاني	الأيديولوجيا المقلصية: رؤية نقدية عامة في مقاصد الشريعة وشرعية المقاصدين	١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة	
أحمد عبادي	فقه المصلحة: قراءة متأنية لنظرية تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد	١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة	علي مرتضى
أحمد ماجد	الفلسفة والمسألة الإصطلاحية عند الدكتور طه عبد الرحمن	١٦	٢٠٠٨	فلسفة إسلامية	
حكيمه شامي	الفكر المقلصدي عند أبي الحسن علي ابن ميمون الغماري الفلسفي	١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة	

المصلحة وسورها في التقريب بين المذهب الإسلامي	خالد زهري	١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
تجديد المأصول للمنقول في منهجية طه عبد الرحمن	خليل أحمد خليل	١٦	٢٠٠٨	فلسفة إسلامية
نظرية التكوثر العقلي عند الدكتور طه عبد الرحمن	سمير خير الدين	١٦	٢٠٠٨	فلسفة إسلامية / معاصرة
نهضة الفلسفة عند طه عبد الرحمن	شفيق جراسي	١٦	٢٠٠٨	فلسفة إسلامية / معاصرة
روح الشريعة: دراسة فقهية قانونية تتناول البعد التشريعي للأحكام	علي العلي	١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
الفقه ومصلحة النظم: دراسة مقاصدية	علي أكبر كلانترى	١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
مقاصد الشرع: دراسة عامة	محمد بشاري	١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
الامتدادية: في فلسفة الفقه ومقاصد الشرع وغاياته	محمد زراقط	١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
أوائل أبي حامد الغزالي في مقاصد الشريعة	محمد عبود	١٦	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
إشكالية الإخبار وأزمة الكتابة التاريخية (لقاء)	محمود إسماعيل إدريس هاني	١٦	٢٠٠٨	تاريخ
العدالة قاعدة فقهية ومقصدا	مهدي مهريري	١٦	٢٠٠٨	علي الموسوي
الأسلوب الحجابي في خطاب ابن ميثم البحراني	إدريس هاني	١٧	٢٠٠٨	علم كلام
الموت في الحضارات القديمة	أحمد ماجد	١٧	٢٠٠٨	فلسفة دين / أدیان مقارنة
المصير الإنساني: الخلود والبعث وخلود النفس	جون هيك	١٧	٢٠٠٨	فلسفة دين / أدیان مقارنة
يقظة الموت	شفيق جراسي	١٧	٢٠٠٨	فلسفة دين
نظرية اتحاد النفوس بعد الموت	علي أرشد ريلحي	١٧	٢٠٠٨	فلسفة دين
تأملات فلسفية في ظاهرة الموت	لوير ستيفان	١٧	٢٠٠٨	فلسفة دين
الموت في الفلسفة الإسلامية	محمد الخامنئي	١٧	٢٠٠٨	فلسفة دين
الافتتاحية	محمد حسن زراقط	١٧	٢٠٠٨	
الفكر المقلصدي عند ابن خلدون	محمد عبود	١٧	٢٠٠٨	مقاصد الشريعة
حوار مع الدكتور حسن حنفي	المحبة / حسن حنفي	١٨	٢٠٠٩	فلسفة عربية
اللغة، الإنسان، الدين	أحمد ماجد	١٨	٢٠٠٩	فلسفة دين
مسألة المنهج في المشروع الفكري لحسن حنفي	أحمد ماجد	١٨	٢٠٠٩	فلسفة عربية
بحث حول مفهوم اليسار الإسلامي في فكر الدكتور حسن حنفي	جميل قاسم	١٨	٢٠٠٩	فلسفة عربية

المؤلف	المؤلف	المؤلف	المؤلف	المؤلف	المؤلف
المنهج التأويلي للدكتور حسن حنفي في «النقل والإبداع»	جهد سعد	١٨	٢٠٠٩	فلسفة دين	
المنهج، المنطق، المعرفة: في الاتجاه النقدي عند أبي البركات البغدادي	خنجر حمية	١٨	٢٠٠٩	فلسفة إسلامية	
تساؤلات في المبنى العقدي والمنهج عند الدكتور حسن حنفي	سمير خير الدين	١٨	٢٠٠٩	فلسفة إسلامية	
الإنسانية وجهة نظر إسلامية	علي رباني كلبايكاني	١٨	٢٠٠٩	فلسفة دين	محمد حسن زراقط
آية الاختلاف: قراءة مقارنة بين تفسيرين	علي عباس الموسوي	١٨	٢٠٠٩	فلسفة إسلامية	
الأنبياء ودورهم في الحياة الإنسانية فردًا ومجتمعًا	محمد حسن قنبردان قراملكي	١٨	٢٠٠٩	فلسفة إسلامية	محمد حسن زراقط
التربية الدينية ودورها في حياة الفرد والمجتمع	محمد عبد الله عطوات	١٨	٢٠٠٩	تربية	
قطب رحي الوجود؟! الإنسان في الرؤية الإنسانية	محمود نبويان	١٨	٢٠٠٩	فلسفة دين	محمد حسن زراقط
حوار الممثلة والزهوة بين لحظتي انبثاق: الحوار الإسلامي المسيحي منذ ظهور الإسلام وإلى عصر النهضة	أحمد ماجد	١٩	٢٠٠٩	فلسفة دين / أديان مقارنة	
فلسفة جديدة للحوار الديني	أديب صعب	١٩	٢٠٠٩	فلسفة دين	
عيسى ومحمد: نقاط التقاء جديدة	تيم وينتر	١٩	٢٠٠٩	فلسفة دين / أديان مقارنة	محمود يونس
الاتجاه النقدي عند أبي البركات البغدادي (٢): المنطق والإبرك العقلي	خنجر حمية	١٩	٢٠٠٩	فلسفة إسلامية	
الدين، الفلسفة، والسؤال المهجر	شفيق جراي	١٩	٢٠٠٩	فلسفة إسلامية	
الإسلام في الفكر الديني المسيحي	عادل تيودور خوري	١٩	٢٠٠٩	فلسفة دين / أديان مقارنة	
محمد جواد مغنبة: فقهه وأتجاهه التقريبي	محمد علي التسخيري	١٩	٢٠٠٩	فلسفة إسلامية	
الخطاب الإسلامي: بين الرؤية والمشروع	علي فياض	١٩	٢٠٠٩	قضايا معاصرة	
تاويلات قرآنية وهيمنة سياسية: إصلاح الفكر الإسلامي	ماسيمو كامباني	١٩	٢٠٠٩	فلسفة إسلامية	محمود يونس
موقعية الفلسفة في أعمال محمد جواد مغنبة	محمود حيدر	١٩	٢٠٠٩	فلسفة إسلامية	
الزمان في المجتمعات الدينية	أحمد ماجد	٢٠	٢٠١٠	أنثروبولوجيا الدين	
الميردادام والحدوث الدهري للعالم	سجاد رضوي	٢٠	٢٠١٠	فلسفة إسلامية	محمود يونس
إيفند هيرل - الوعي الذاتي بالزمان	مايكل أندروز	٢٠	٢٠١٠	فلسفة غربية	محمود يونس
الزمان في فكر مارتن هايدغر - مقارنة استيعابية	مشير باسيل عون	٢٠	٢٠١٠	فلسفة غربية	
الزمان وعودة الأبدية	شفيق جراي	٢٠	٢٠١٠	فلسفة دين	

أصالة الوجود واعتبارية الماهية	عبد الرسول عيوديت	٢٠	٢٠١٠	فلسفة إسلامية
نزع القداسة عن المعرفة في الغرب	سيد حسين نصر	٢٠	٢٠١٠	فلسفة دين
فلسفة اللغة والتأويل - معنى المعنى وفهم الفهم	حبيب فياض	٢٠	٢٠١٠	فلسفة لغة — تأويل
الجبري وإعادة «فهم القرآن الحكيم»	عبد الرحمن الحاج	٢٠	٢٠١٠	قرآنيات
فكرة القدسي عن رودلف أوتو	جورج خوام البولسي	٢٠	٢٠١٠	فلسفة دين

as such, i.e. contemplating the basic concepts intertwined with the ontological thought and its epistemic consequences. We hope our endeavor would help move Avicennism beyond its archival destiny and historiographic framing contaminating all scholarly work on Islamic philosophy.

The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam

Toshihiko Izutsu _____ (141-164)

Metaphysical truth, says the adherent to unity of existence, is two-dimensional contingent upon whether it (the truth) is determined (articulated) or not. If the world of appearances, the world of determinations, were to be considered as self-subsistent and enduring, then it is false and unreal. Were it to be considered in its relation to the Ultimate Truth, however, then it is perfectly real. The knowledge of the world of appearances, a knowledge of essences by its nature, ought not blockade our knowledge of the ultimate structure of Reality, the knowledge of which cannot be but presential. Here, the mystic-philosopher holds sway over the two dimensions when his empirical ego is extinguished in the Absolute (annihilation), bringing the subject and the object together and witnessing unity in the heart of multiplicity (annihilation of annihilation).

Metaphysics in its Home Ground: Philosophy and Mysticism in Dialogue

Mohammad Mesbahi (an interview) _____ (167-186)

Mohammad V University at Agdal – Rabat

Metaphysical Truth: Sensing Nature and Intuiting Existence

Hasan Badran _____ (91-118)

Sapiential Knowledge Institute – Lebanon

Rationality is distinctive of man. It is the knowledge of universals; the tools we deploy in seeking truth.

Universals are of two types, those that are arrived at by the abstraction of the senses, and this is the heart of essential propositions, and universals that are had by the abstraction of the mind, and this is the heart of philosophical propositions. Metaphysics transcends the *meta* which encompasses the truth; a transcendence of exclusion, and in this sense transcending the imagined and the relative, ultimately attaining truths and facts; and a transcendence of assembly and comprehensiveness, and in this sense it should be utilized – as is suggested in this paper – to surpass essences and things concrete to arrive at existence, inasmuch as it is a primary philosophical concept.

Avicennism and Heidegger's Criticism of the History of Metaphysics

Nader El-Bizri _____ (119-140)

Cambridge University – UK

The Avicennan ontological heritage had a far-reaching impact exceeding the vocation ascribed to it as a mediator between the Aristotelian oeuvre and its renovating scholastic interpretations. Disputably, He was regarded by Heidegger as a first milestone in the path to essentialism perfected ultimately by Hegel. Here we consider Avicenna's ontology in our analysis of being and existence from a Heideggerian perspective critical of the history of philosophy, and defiant to epistemic and existential challenges ensuing from the development of science. This is a reading aiming at contemplating existence

Ontology: Is It Fundamental?

Immanuel Levinas _____ (63-74)

Philosophy, and all human inquiry, was built on denying the individual being all that gives it its peculiarity and distinctiveness, while retaining what is common to the genus. In such a journey, the inquisitive mind ceases not before arriving at what is common to all beings. This universal, however, gets duller as we go on, until it is confined, in description, at the end of the journey, to being or existence. The oddness here, in this epistemological journey, is that the further you go, the farther you are from the distinctiveness and particularity of the individual being. Here, the author deems the said approach unfitting to deal with humans, even if it were eligible to deal with things. The reality of man subsists in his distinctiveness that cannot be cognized by looking through the universal; this looking extinguishes it. The only approach permissible is to meet this reality and converse with it.

The Return to Metaphysics

Eduard Nicol _____ (75-90)

Metaphysics deals with primary principles while taking existence for granted. Whenever certain metaphysical constructs elected to prove existence (reality), we ended up with skepticism and relativity. Reality cannot be suspended (Descartes and Husserl) as we go about finding a way to demonstrate it, or founded (modern physics) as if unavailable; it only makes itself present in a dialogical rapport. Moreover, the primary evidence on existence cannot reside in the ego's consciousness alone; we wouldn't be capable of establishing any reality thereof. The evidence resides in its perpetual presence, although it does not attend without limitations or featureless.

SPECIAL ISSUE: THE RETURN OF METAPHYSICS

Overcoming Metaphysics in Contemporary Philosophy of Science

Bachelard and the Objective Reality

Khanjar Hamiyyeh

 (21-44)

Lebanese University – Beirut

The collapse of classical-physics-bound philosophy, with the progress of quantum theory, intensified the campaign inaugurated by Kantians and Skeptics against metaphysics as a legitimate domain of human inquiry and knowledge. In an effort to curtail the ensuing extreme positivist and relativist positions, Bachelard, while pursuing the idealist prospects instigated by Heisenberg, established the priority of mathematical reality as if trying to make room for objectivity. In his hands, objectivity became a theoretical invention that would essentially de-materialize the universe, dropping, thereat, the law of non-contradiction and basing reality on non-reality.

The Possibility of Metaphysics

E. J. Lowe

 (45-62)

Durham University – UK

Metaphysics plays a pivotal role in philosophy as the central form of rational inquiry with its own methods and verification criteria. All other scientific disciplines are based on metaphysical assumptions, logic un-excluded. As such, logical possibility is not enough to evaluate the results of experience for the formal, or conceptual basis, which constitutes the domain of logic, returns, of necessity, to the ontological basis, the domain of metaphysics. It is metaphysical possibility that makes metaphysics possible.

Al-Mahajja | Issue 21 (2010)

3iannual. Specialized in Religious and Philosophical Thought

General Supervisor	Shafik Jaradi
Editor	Mahmoud Youness
Assistant Editor	Bassima Doulani
Editorial Board	Ahmad Majed
	Ali Youssef
	Ali Mousawi
	Habib Fayyad
	Mohammad Zaraket
	Samir Kheireddin
	Tariq Osseili
Design	

Sapiential Knowledge Institute (for Religious and Philosophical Studies) is a research and education institute active in the intellectual domain with aims at bridging gaps between different religious and intellectual groups, through specialized studies, advanced teaching approaches and academic publications.

Notes for Contributors contributors are invited to submit their manuscripts for consideration, or translation, by email or on desk, to the Editor. All manuscripts will be reviewed by academic referees. Articles are to fall between 4000 and 8000 words (including notes and references) and must adhere to the Journal's style. Papers accepted become copyright of Sapiential Knowledge Press unless otherwise specifically agreed.

Opinions expressed are those of the authors and not, of necessity, those of the Journal.

Sapiential Knowledge Institute
Saouli Center – Haret Hreik - Beirut, Lebanon
www.shurouk.org - almahajah@shurouk.org
00961 – 1 – 544622/1